LA VIE SPIRITUELLE

N° 377 Octobre 1952

SOMMAIRE

★

BIENHEUREUSE SOLITUDE

L'apôtre du monde moderne, même s'il est généreux et surtout s'il l'est, connaît bien des tentations. Sollicité de mille manières, hanté par le souci des masses, il se « multiplie » de tous côtés, ne refuse rien, et ce faisant, il renonce aux loisirs de l'étude jusqu'à en perdre peu à peu le goût, et devient administrateur de collectivités jusqu'à perdre peu à peu le souci de chaque personne.

Mais les tentations et les excès trouvent assez spontanément en vie commune leur compensation. A la vocation du prêtre mangé, et qui se sanctifie héroïquement dans sa tâche inhumaine, correspond aujourd'hui la vocation, parfois tout aussi inhumaine et héroïque, du solitaire ou de l'ermite qui ne calcule plus devant Dieu, qui a perdu le goût d'administrer, et qui témoigne par toute sa vie de l'absolu de la personne. Vocations voulues, ou parfois non primitivement voulues comme celles de tant de curés de campagne que ne soutient plus le cadre ecclésiastique.

A la vocation du moine cénobite, que tant de tâches extérieures ont fini par accaparer, s'oppose aujourd'hui l'appel, d'ailleurs constant dans la tradition, du moine qui se retire dans la solitude pour sauver ce qu'il y a de meilleur dans sa propre vocation et qui présente ainsi à tout le monachisme un autre pôle salutaire d'attraction.

A la vocation de la mère de famille écrasée par la besogne s'oppose la « vocation » de la célibataire qui, pour être perdue dans le flot de la foule, n'en connaît pas moins une redoutable solitude. Et combien d'exemples semblables pourraient être donnés !

La présente livraison veut réfléchir sur la vocation des « ermites » modernes. Est-elle un signe de santé spirituelle ? Ou ne serait-elle, comme plusieurs le

donnent à penser, qu'une réaction maladive contre la fièvre du monde actuel ? Est-elle une perfection ou une misère qui se cache ? Le paradoxe d'une situation aussi « inhumaine » n'a pas fini de nous poser des questions.

Apostolus, *dans son billet, y voit un bien certain et croit pouvoir dire que la « sociétisation » croissante de l'individu dans le monde moderne est à l'origine de ces vocations de solitaires. Th. Reclus, Dom Doyère, Jean le Solitaire parlent au nom du monachisme qui, par droit de naissance, a toujours été et demeure le guide et le foyer de l'érémitisme. Suivent, sous forme de lettre adressée à la revue, des considérations spirituelles qui sont autant d'avertissements, sur la vocation érémitique. Enfin, pour conclure, la note essentielle, qui est la note biblique, avec un bel article sur Élie, le père des ermites, une note d'histoire religieuse qui rappelle le rôle des stylites, et une chronique.*

APOSTOLUS. ÊTRE LIBRES 227

THÉOPHILE RECLUS. PLAIDOYER POUR L'ÉRÉMITISME 230

Dom DOYÈRE : COMPLEXITÉ DE L'ÉRÉMITISME 243

JEAN LE SOLITAIRE. LA VIE ÉRÉMITIQUE DANS L'ÉGLISE 255

S. L'ÉRÉMITISME DANS LA VIE SPIRITUELLE ET DANS LA VIE RELIGIEUSE 278

S. J. D'A. ÉLIE ET NOUS 289

H. MARÉCHAL, O. P. COLONNES DE SAINTETÉ 296

A.-M. HENRY, O. P. L'ÉRÉMITISME DANS L'HISTOIRE 306

A TRAVERS LES REVUES

Revue du Droit Canonique. — Efficacité. — Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste. — Cahiers de la Ligue Catholique de l'Évangile. — La Maison-Dieu, p. 309.

COURRIER DES LECTEURS

LA FORMATION DOCTRINALE DES RELIGIEUSES. UNE SESSION D'ÉTUDES POUR LES CHAPELAINS DE RELIGIEUSES 314

LES LIVRES

Voir en page 3 de la couverture la liste des livres recensés p. 318.

ÊTRE LIBRES

La liberté n'est pas, pour saint Paul, un thème chrétien quelconque. La façon même dont il l'annonce ressemble ordinairement à la proclamation triomphale, parfois même quelque peu claironnante, d'un chef d'armée après une grande victoire : Vous étiez esclaves du péché... mais maintenant, vous êtes affranchis du péché et vous êtes devenus les esclaves de Dieu (*Rom., 6, 18-22*). — La création elle-même doit être affranchie de l'esclavage de la corruption pour connaître la glorieuse liberté des enfants de Dieu (*Rom., 8, 21*). — Nous ne sommes pas des enfants d'esclavage, mais de liberté (*Gal., 4, 31*). — Là où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté (*2 Cor., 3, 17*). — *Tout se résume en cette phrase :* C'est à la liberté que vous avez été appelés ! (*Gal., 5, 13*). *Aussi, que les « faux frères » ne viennent pas essayer de toucher à cette liberté sainte et sacrée, qu'ils ne se glissent pas* pour espionner la liberté que nous possédons dans le Christ Jésus et nous réduire en servitude (*Gal., 2, 4*). *Paul met en garde contre leurs lois importunes. La chose est si importante qu'il grossit son écriture et le fait remarquer :* Voyez quels gros caractères je trace pour vous de ma propre main ! (*Gal., 6, 11*).

Je me souviens d'avoir entendu naguère à Rennes, lors d'un grand congrès, un saint homme de curé déclarer en toute simplicité que la tâche pastorale des prêtres consistait à éduquer la liberté de leurs fidèles et à les guider vers une authentique et

parfaite liberté. Le tonnerre fût tombé sur l'estrade que les dignes ecclésiastiques qui présidaient le congrès n'en auraient pas été plus ébranlés. Par trois fois le président intervint et par trois fois le bon curé dut s'expliquer, pour la joie de tous. Qu'avait-il donc dit de si extraordinaire? — Rien d'autre que ce que dit saint Paul, ou saint Jacques (1, 25; 2, 12), ou le Christ lui-même (Jn, 8, 32). Et encore le disait-il non comme saint Paul, mais en termes simples et pas du tout solennels.

Il faut donc le dire et le répéter, notre vocation de chrétiens est d'être et de devenir libres.

Être libres et le devenir, car nous ne le sommes jamais tout à fait. Le pécheur se croit libre lorsqu'il pèche. Il ne s'aperçoit pas qu'il est le jouet de son moi orgueilleux et charnel, que son guide est son caprice, ou ses instincts, et que son être véritable, c'est-à-dire son esprit et son cœur, est prisonnier et qu'il n'a plus un mot à dire. Si le mensonge le gouverne, comment l'intelligence qui est faite pour le vrai pourrait-elle se dire libre? Seule la vérité le rendra libre *(Jn, 8 32). Si la convoitise charnelle l'emporte sur la raison, comment celle-ci pourrait-elle se dire libre? Seul l'esclavage du Christ qui est la voie, la vérité et la vie, peut nous rendre libres.*

La vie du moine, et de tout religieux, est un témoignage rendu à la liberté du chrétien. Le moine est un chrétien qui, pour être vraiment libre, pour se libérer de tout ce qui l'enchaîne, n'hésite pas à se faire de bon cœur le serviteur et l'esclave de celui qui représente auprès de lui le Christ et qui est son Maître ès liberté, ou bien de ses frères. La vie religieuse est école de liberté.

Mais les chaînes que le Malin s'applique à poser sur nous sont subtiles. Il arrive que la loi elle-même, si bonne soit-elle, sous laquelle on se met, devienne un alibi de la liberté. Non seulement la loi, en multipliant ses ordonnances, finit par multiplier les défaillances du disciple ès perfection, mais même si elle ne multiplie pas les défaillances, comment pourrait-elle, en s'alourdissant de minuties et de détails, ne pas étouffer la spontanéité, le cœur, la liberté de celui qui, précisément, est « appelé à la liberté »? Ou bien alors il se forme peu à peu dans l'être une autre spontanéité, une spontanéité fabriquée, œuvre de la loi et conforme à cette loi, liberté artificielle et de surface qui étouffe la vraie

liberté et empêche le cœur de donner la mesure de ses richesses propres et de sa générosité. C'est pourquoi saint Paul est si sévère contre les intrus qui veulent rétablir les ordonnances judaïsantes. Si la loi est bonne, qu'elle soit aussi légère, qu'elle aide à porter le joug du Christ qui est doux et son fardeau qui est léger.

Mais la loi entraîne ordinairement d'autres lois. La société ne s'établit que par des lois, et la tentation de toute société qui prend expérience d'elle-même et de ses membres est de multiplier ses lois, de parer à toute éventualité par des institutions nouvelles. Que le mouvement de la vie rende désuètes certaines ordonnances du passé, la tentation du législateur est de les maintenir, contre ce mouvement même, pour ce qu'il croit être la conservation de la société. Alors commence l'étouffement de la liberté. Certains hommes libres s'insurgent ou tournent la loi — ce qui amène à un nouveau renforcement de la vigueur des lois.

Dans un monde de socialisation, ou du moins de sociétisation croissante, où le filet des attaches sociales est de plus en plus serré, et le poids du légalisme de plus en plus pesant, où les sociétés ecclésiastiques ou religieuses elles-mêmes ne sont pas exemptes du « juridisme », le mouvement érémitique qui prend forme alors apparaît comme un témoignage suprême donné par le chrétien à son imprescriptible liberté. Être libre, aimer de tout son être, aimer de cœur et de son propre cœur, voilà la vocation du chrétien, voilà ce qu'affirme l'ermite.

Sans doute cette vocation comporte-t-elle un risque. Mais y a-t-il quelque grandeur sans risque? Entre celui qui demeure solitaire parce qu'il est incapable de crucifier sa volonté dans l'obéissance et celui qui gagne la solitude parce que l'Esprit-Saint l'y pousse et qu'il ne trouve nulle part ailleurs l'esclavage désiré du Christ et du Christ seul, il y a toute la différence de celui qui est vraiment esclave à celui qui est ou veut devenir vraiment libre. C'est à l'Église de discerner et d'éprouver les esprits, mais elle ne peut faire que celui qui est vraiment appelé par l'Esprit à cette sainte solitude ne le soit pas.

APOSTOLUS.

PLAIDOYER POUR L'ÉRÉMITISME

L'oubli dans lequel est tombé de nos jours l'érémitisme au sein de l'Église latine constitue un des phénomènes les plus étranges — et les plus inquiétants — de notre temps. Mis à part les deux Ordres monastiques dans lesquels la vie solitaire a reçu une organisation minutieuse et quasi figée — Chartreux et Camaldules —, l'Occident ne compte plus qu'un très petit nombre d'ermites proprement dits. Encore n'en parle-t-on guère; et, si on le fait, c'est pour s'étonner qu'un tel genre de vie puisse encore trouver des adeptes.

Le Code de droit canonique ne lui fait aucune place. En définissant la vie religieuse comme un état stable de vie en commun[1], il a cependant refusé implicitement aux ermites la qualité de religieux. Aussi le moine ou le religieux qui se sent, à l'heure actuelle, attiré vers la solitude se heurte-t-il à de tels obstacles qu'il se voit la plupart du temps contraint, s'il ne veut ou ne peut devenir Chartreux ou Camaldule, de renoncer à répondre à un appel qui lui apparaît comme venant de Dieu.

Au lieu de s'affirmer, comme jadis, en continuité harmonieuse avec les renoncements formateurs de l'ascèse cénobitique, l'érémitisme prend l'aspect d'une rupture avec des engagements considérés comme définitifs. Canoniquement

1. Can. 487.

parlant, il est difficile de concevoir le religieux devenu ermite autrement que comme sécularisé ou tout au moins exclaustré. Aux yeux de ses frères, voire des simples fidèles, il passe quasi nécessairement pour un déserteur. Comme rien, croit-on, ne souffre la comparaison avec la vie religieuse menée en commun, l'érémitisme ne saurait être qu'une manière larvée de se soustraire à des obligations devenues trop lourdes et au joug de l'obéissance : c'est l'esprit d'indépendance et d'autonomie personnelle qui se dissimule sous le couvert d'une perfection plus haute.

Aussi bien, on ne trouvera pas un seul ouvrage moderne de spiritualité qui fasse une place quelconque à la vie de solitude, sinon pour évoquer un passé disparu[2]. L'exemple récent du P. de Foucauld n'a pas secoué profondément cette indifférence[3].

Faut-il voir un progrès dans cette prétérition généralisée ? La vocation à la solitude devrait-elle être définitivement éliminée de la scène religieuse de l'Occident, soit qu'elle prête par trop aux illusions, soit même qu'elle n'ait jamais constitué qu'un phénomène passager, provoqué par des influences étrangères à l'esprit évangélique, et qu'une vue plus équilibrée des exigences du christianisme ne saurait continuer à tolérer ? Quiconque a tant soit peu fréquenté les sources de la tradition monastique et l'histoire de sa transmission à travers les âges se refusera à répondre affirmativement à ces questions. Il lui paraîtra impossible *a priori* qu'un genre de vie qui a connu tant de faveur et engendré tant de saints ait disparu à tout jamais, et que Dieu désormais n'appelle plus personne à se consacrer à lui seul dans un renoncement total au monde et à la société des hommes.

2. A son précieux petit livre, *Ermites et reclus* (Ligugé, 1928), Dom Gougaud a donné ce sous-titre significatif : *Essai sur d'*anciennes *formes de vie religieuse.* — Il faut cependant faire une exception pour l'ouvrage de Dom Anselme Stolz, *L'ascesi cristiani* (Brescia, 1943; trad. franç., Chevetogne, 1948), dont le premier chapitre propose l'ermite comme le type idéal de l'ascète chrétien.

3. Sur la vocation érémitique du P. de Foucauld, on lira avec intérêt *Spiritualité du désert*, par un Bénédictin de la Pierre-qui-Vire, Paris, 1946.

Il sera plutôt porté à penser que la situation de misère faite actuellement à l'érémitisme est précisément la cause pour laquelle des vocations authentiques à la solitude n'arrivent pas à découvrir leur véritable voie ou sont empêchées de s'y engager. C'est pourquoi l'on voudrait ici, après avoir esquissé sommairement l'histoire de ce genre de vie en Occident, tenter d'en éclairer la signification et d'en montrer la grandeur.

Si les origines de l'érémitisme en Orient sont enveloppées d'obscurité, l'histoire de ses débuts en Occident est encore moins bien partagée. Il n'est même pas démontré qu'en nos régions il représente une importation. Certes, la *Vie de saint Antoine* par saint Athanase, apportée par son auteur à Rome en 340, a dû jouer un rôle considérable dans la propagation du monachisme en Italie, en Gaule et en Afrique; elle ne l'y fit pas naître, ainsi qu'il ressort du témoignage même de saint Jérôme[4]. Pratiqué d'abord par des ascètes menant au milieu du monde, et le plus souvent dans les villes, une vie retirée, il prit bientôt une forme proprement érémitique. Les *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, qui sont de 360 environ, représentent les ermites partout répandus dans les déserts et dans les grottes, tandis qu'elles ignorent le cénobitisme proprement dit[5]. Les petites îles de la mer Tyrrhénienne semblent avoir attiré particulièrement les anachorètes occidentaux. Saint Martin passe quelque temps dans l'île de Gallinaria[6]; vers 400, saint Honorat inaugure à Lérins un genre de vie semi-anachorétique[7]; en 417, l'ex-préfet de Rome Rutilius Nomatianus, voyageant par mer de Porto-Romano à Luna, salue au passage l'île de Capraria, peuplée de solitaires, et celle d'Urgo, dans laquelle s'est enseveli vivant un de ses amis[8].

4. *Epist.* 127, 5 (P. L., 22, 1089-1090).
5. *Consultationes*, III, c. 3 (édit. Morin, p. 102).
6. Sulpice-Sévère, *De vita b. Martini*, 6 (P. L., 20, 164 B).
7. Saint Hilaire d'Arles, *Sermo de vita S. Honorati*, 15 (P. L., 50, 1257).
8. *De reditu suo*, vers 439-452, 517-526.

Durant tout le cours du Moyen-Age, la vie érémitique ne paraît pas avoir connu de déclin marqué. Dom Besse a réparti ses adeptes en deux catégories : ceux qui commencèrent par être ermites et autour desquels vinrent peu à peu se grouper des disciples, ceux qui vécurent d'abord en communauté et se retirèrent ensuite dans la solitude[9]. Il y eut une catégorie intermédiaire, celle des cénobites qui sortaient, pour un temps limité, de leur cloître afin de mener, dans l'isolement de la forêt ou d'un réclusoir, une vie plus austère et plus exclusivement adonnée à la contemplation. Tel fut le cas de sainte Radegonde à Poitiers[10], de saint Séverin en Norique[11], de saint Colomban à Anegray, à Luxeuil, à Bregenz[12]. Combien d'autres agirent de même ! Il n'y a aucune exagération dans cette réflexion de Dom Henri Leclercq : « Il est un petit nombre de saints parmi ceux du passé qui n'aient passé un temps plus ou moins long dans la solitude[13]. » Nombre de monastères se doublaient d'un ou de plusieurs ermitages, et les habitants n'y manquaient pas[14]. Cluny eut les siens, en particulier au temps de Pierre le Vénérable (1122-1156)[15]. Les plus célèbres furent sans doute ceux de Montserrat, fortement organisés au XV^e^ siècle par l'abbé Garcia de Cisneros; ils subsistaient encore au seuil du XIX^e^ siècle.

Ce serait d'ailleurs une erreur de croire que l'érémitisme s'éteignit avec le Moyen-Age. A la veille de la Révolution, la

9. *Les moines de l'ancienne France*, Paris, 1906, pp. 212 sq.

10. Venance Fortunat, *Vita Radegundis*, 22, 37 (M.G.H., *SS. rer. merov.*, II, pp. 371, 376).

11. Eugippius, *Vita S. Severini*, 4, 39 (M.G.H., *Auct. antiq.*, I, pars II, pp. 9, 26).

12. Jonas, *Vita Columbani*, I, 9, 11, 27 (M.G.H., *SS. rer. merov.*, IV, pp. 75, 76-77, 104).

13. *Dict. d'archéologie chrétienne et de liturgie*, art. *Reclus*, col. 2150-2151.

14. Cassiodore, *De institutione divinarum litterarum*, 29 (P. L., 70, 1144); Besse, *op. cit.*, pp. 403-404, *Dict. de théol. cath.*, art. *Anachorétisme*, col. 1136; Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, Paris, 1911, pp. 103-104; *Ermites et reclus*, ch. IV, pp. 76-86; J. Leclercq, *Jean de Fécamp*, Paris, 1946, pp. 21-23.

15. J. Leclercq, *Pierre le Vénérable*, Saint-Wandrille, 1946, pp. 98-102.

France comptait encore des centaines d'ermites[16]. En Franche-Comté, en Bourgogne, en Lorraine, au Luxembourg, ailleurs encore, ils étaient groupés en congrégations, généralement placées sous le patronage de saint Jean-Baptiste ou de saint Antoine. La solitude pratiquée par eux était la plupart du temps assez relative. Logés dans une maisonnette contiguë à une chapelle, exerçant un métier manuel dont ils tiraient leur subsistance, ils ressemblaient plus aux ascètes de l'Église primitive qu'aux anachorètes de la Thébaïde. L'essentiel toutefois était sauvegardé, puisqu'ils vivaient seuls et n'avaient, en principe, avec les habitants de la localité que les rapports strictement nécessaires.

Le XIX[e] siècle a marqué dans l'histoire de l'érémitisme en Occident une éclipse presque totale. L'exemple du P. de Foucauld frappa d'autant plus les esprits qu'il faisait figure d'aérolithe tombé du ciel au milieu d'un monde moins préparé à le comprendre.

De nos jours, cependant, un renouveau semble se dessiner. Un peu partout se font jour des vocations à la solitude, encore hésitantes et tâtonnantes sur les conditions concrètes de leur réalisation. Dès 1919, la Supérieure Générale des Franciscaines de Luxembourg créait pour quelques-unes de ses filles, dans la maison-mère de sa congrégation, un véritable réclusoir; il compte actuellement huit religieuses menant, dans une stricte clôture, une vie exclusivement contemplative. Des essais de vie solitaire à proximité de leur monastère ont été effectués par les moines de Caldey, transférés maintenant à Prinknash, dans le Gloucester. Les Carmes espagnols ont repris, en 1897, la tradition des saints Déserts. Ceux de France, de Belgique et d'Italie les ont imités en 1948. Enfin les Frères Mineurs de la Province de

16. On trouvera quelques indications dans Gougaud, *Ermites et reclus*, pp. 115-118, et une étude plus poussée dans l'art. « Ermites », du *Dict. de droit canonique* (Doyère). La Bibliothèque d'Histoire des Religions (Sorbonne) a ouvert en mars 1950 une vaste enquête sur l'érémitisme, dont les résultats seront publiés sous la forme d'un répertoire en quatre volumes, intitulé *Gallia eremitica* (cf. *Rev. d'Hist. de l'Église de France*, 1951, p. 150).

France s'efforcent de donner satisfaction à ceux de leurs membres qui ont le goût d'une vie semi-érémitique au moins temporaire.

La vie solitaire est-elle évangélique? A une époque comme la nôtre, où la vie chrétienne tout entière ne semble plus pensée qu'en fonction de l'apostolat, on ne peut manquer de soulever cette question préalable. Ceux qui la posent oublient trop souvent que le problème existe par rapport à toute vie purement contemplative. Les cénobites qui blâment les ermites de leur isolement volontaire ne s'aperçoivent pas que leurs critiques pourraient fort bien se retourner contre eux.

Si, par « vie évangélique », on entend un comportement expressément prôné par l'Évangile, il faut reconnaître sans hésiter que la vie solitaire ne mérite pas ce qualificatif. Jamais ni le Christ ni les apôtres n'ont conseillé à leurs auditeurs de fuir la compagnie de leurs semblables. Il serait hors de propos d'invoquer ici l'exemple du Seigneur se retirant au désert après son baptême, ou s'éloignant de la foule pour prier dans la solitude ou sur la montagne. Ce ne furent là que haltes temporaires au milieu d'une existence vouée à la prédication du Royaume. Personne ne songe à contester l'utilité de tels répits; ce qui est en question, c'est une vie habituellement privée de tout contact avec les hommes.

La vie solitaire n'est pas évangélique. Mais la vie cénobitique ne l'est pas davantage. Jamais ni le Christ ni les apôtres n'ont enseigné que, pour devenir parfait, il fallait se lier pour la vie à une société organisée en vue d'aider ses membres à atteindre ce but. Ils l'ont si peu enseigné que c'est tout l'Évangile qui pourrait être invoqué — et qui l'a été, en fait — contre une conception si étroite de la vie parfaite.

Mais c'est bien à tort qu'on oppose à l'Évangile ce qui lui est simplement indifférent. On peut vivre indifféremment l'Évangile au milieu du monde ou à l'écart de celui-ci, parmi la société des hommes ou dans la solitude du désert. Jésus n'a pas conseillé la vie érémitique; il ne l'a pas non

plus condamnée. Son message est autre, plus spirituel, à la fois transcendant et immanent aux formes diverses que peut revêtir la vie concrète des hommes, fût-elle vouée exclusivement au service de Dieu. Aussi faut-il concéder sans scrupule que la vie solitaire ne constitue pas un phénomène spécifiquement chrétien. On la trouve ailleurs, dans d'autres religions. Elle répond à la tendance spontanée de certaines natures, plus portées à la contemplation qu'à l'action, tournées vers l'intérieur comme d'autres le sont vers le dehors [17], plus frappées de la transcendance de Dieu que de sa présence dans la création. Le but unique de l'existence est, pour tout homme, d'aller à Dieu, de le « chercher », comme dit saint Benoît. Mais les uns vont à lui directement, les autres le trouvent, ou s'efforcent de le trouver, dans le miroir des créatures. La première voie représente l'élément formel de la vocation monastique, et les ermites sont appelés à le réaliser avec le maximum de pureté.

A cette propension naturelle vers la vie de retraite, l'Évangile est venu donner un objet précis : le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu-Trinité; une confirmation : la loi de l'universel renoncement, le caractère purement provisoire du monde présent; un modèle : le Christ crucifié au monde et vivant pour Dieu; une règle de vie précise : la prière continuelle, la pauvreté, la continence, la condition humble et méprisée, l'attente amoureuse du retour du Maître. Tel fut l'idéal du monachisme à l'origine, tel fut celui des ermites, qui ne cherchèrent pas autre chose, en fuyant le monde et les hommes, que de trouver Dieu dans l'oubli aussi total que possible des créatures : car les créatures distraient de Dieu plus souvent qu'elles ne mènent à lui.

De tout temps l'ermite a été accusé de manquer à son devoir social, de faire bon marché des exigences de la charité. Depuis saint Augustin [18], on a montré cent fois l'inanité

17. Les introvertis de Jung et de Le Senne (cf. le *Traité de caractérologie* de ce dernier, Paris, 1945, pp. 227 sq., spécialement p. 236).

18. *De moribus Eccl. cath.*, c. 31 (P. L., 32, 1338).

de ces critiqués [19]. Nous n'essaierons pas de refaire cette apologie. L'ermite qui se déroberait à un devoir *réel* de charité ne mériterait pas le nom de chrétien et serait en contradiction avec lui-même. En fuyant le monde, ce n'est pas au service de ses frères qu'il cherche à échapper, mais à l'attrait du péché, au charme des créatures, aux agréments d'une vie confortable et facile, au réconfort des affections familiales et des amitiés trop douces, à l'implication des affaires, à la foire des agitations humaines, à la curiosité de l'esprit, à la dispersion des sens. L'appel du désert est plus fort que les voix de la terre, et des devoirs de charité purement hypothétiques ou simplement douteux ne sauraient prévaloir contre l'urgence immédiate de la vocation divine. L'homme, d'ailleurs, n'est jamais plus proche de ses frères que lorsqu'il se plonge en Dieu [20]. Comme les saints du ciel sont les intendants de leur Roi et Seigneur [21], ainsi l'ermite, mort au monde et à ses vanités, gère, sans le chercher et peut-être sans s'en douter, les biens de Dieu sur la terre, les intérêts spirituels de l'humanité. Nul, sans doute, parmi ses contemporains, ne fut plus apôtre que le P. de Foucauld, cet affamé d'obscurité et d'oubli, ce prédicateur silencieux de l'amour et du sacrifice. Et c'est Pie XI, le pape des Missions, le pape de l'Action catholique, qui a rappelé avec le plus de force le primat de la vie solitaire et purement contemplative [22].

Aussi bien, l'antinomie que l'on veut apercevoir entre vie solitaire et charité évangélique se vérifie tout au plus dans l'abstrait. L'ermite à l'état pur, le solitaire absolu et perpétuel, n'a jamais existé que dans l'imagination d'un saint Jérôme (nous songeons à sa *Vie de Paul de Thèbes*).

19. Cf. par exemple Stolz, *op. cit.*, pp. 28-32 (trad. franç., pp. 44-51).

20. « Moine est celui qui est séparé de tous et uni à tous » (Evagre, *De oratione*, 124, trad. Hausherr, dans *Rev. d'Asc. et de Myst.*, 1934, p. 152).

21. Cf. Feuillet, *Les riches, intendants du Christ*, dans *Recherches de Sciences religieuses*, 1947, p. 37.

22. Bulle *Umbratilem*, du 8 juillet 1924 (trad. franç. dans *La Vie Spirit., Suppl.*, XVII, 1927, pp. [48]-[53]).

Par le désir, l'ermite s'isole de tous et pour toujours : Dieu veut de lui cette soif d'absolu. Mais c'est encore Dieu qui lui demande régulièrement le sacrifice de sa solitude, soit qu'il l'en tire effectivement pour lui confier une mission dans son Église, soit qu'il fasse affluer à son ermitage les pèlerins avides de recourir à ses conseils. Ainsi la solitude entraîne, comme une conséquence pratiquement inéluctable, le rayonnement apostolique. Mais celui-ci est d'autant plus grand qu'il est moins cherché, moins ambitionné : il est mesuré à la pureté du désir qui fait préférer à l'ermite la société de Dieu à celle des hommes.

Qui dira la force de cette impulsion qui porte l'élu de Dieu à quitter la cité terrestre pour s'enfoncer dans l'inconnu des terres inhabitées ou des forêts jamais explorées ? Le désert n'existe-t-il plus ou n'est-il plus accessible, l'ermite suppléera à ce défaut par une réclusion plus stricte, par un anonymat rigoureux, par un mur de perpétuel silence. S'il s'efforce de réaliser le vide autour de lui, c'est qu'il a le sentiment d'y trouver Celui qui transcende toute beauté créée. La soif de Dieu le dévore : que pourraient lui donner les créatures ? Il récuse leurs prétentions. Nulle argutie de sagesse humaine ne saurait ébranler sa conviction et le détourner de suivre sa voie.

Le désert appelle l'ascèse : on rit d'un solitaire qui ne se prive de rien. Abstinence, jeûnes, veilles, coucher sur la dure, flagellations, cilice, forment le programme quotidien de l'ermite. Après le monde, c'est son corps qu'il doit oublier. Et la solitude lui facilite la tâche, car il n'a pas à tenir compte de cette crainte des singularités qui est une loi de la vie commune.

Rien ne lui manque des renoncements essentiels. Outre la continence proprement dite, il pousse à l'extrême ce sacrifice des joies familiales qui en est le corollaire obligé. Sa pauvreté est réelle, si elle n'est pas juridique : il ne se retire pas à lui-même, comme fait le religieux vivant en communauté, la libre disposition des biens terrestres ou le droit même de les posséder. Mais il s'efforce de vivre aussi

pauvrement que possible, limitant ses besoins au strict nécessaire. (Et pourquoi lui faudrait-il autre chose qu'une nourriture frugale, un vêtement simple et sans apparence, quelques livres et quelques outils, l'habitation modeste de celui qui se sent étranger à la terre ?)

L'obéissance semble lui faire défaut, et avec elle le renoncement suprême, s'il est vrai qu'après la vie, l'homme n'a rien de plus cher que la liberté [23]. Mais n'a-t-il pas dit adieu à sa liberté, celui qui s'est fait, pour le Christ, prisonnier volontaire ? Si les maîtres de la spiritualité du désert ont tant insisté sur la stabilité, c'est qu'ils la savaient liée à ce sacrifice du propre vouloir par lequel l'homme se renie en lui-même pour s'affirmer en Dieu. Il est mort à lui-même, celui qui se refuse le droit de se déplacer à sa guise et de satisfaire par là son besoin de changement.

Les ermites du Moyen-Age ont volontiers vécu de la charité d'autrui. Sachant leur prière et leur pénitence utiles à la société, ils estimaient légitime d'en être rémunérés. On n'oserait leur donner tort. Toutefois, l'ancienne tradition ne l'entendait pas ainsi. Soucieuse de se conformer à l'exemple de saint Paul, elle voulait que le moine tirât sa subsistance de son propre travail. « C'est alors qu'ils sont vraiment moines, dit saint Benoît, s'ils vivent du travail de leurs mains, comme nos Pères et les apôtres [24]. » L'ermite de notre temps aura tout profit à se soumettre à cette exigence de l'idéal primitif. Les métiers ne manquent pas qui peuvent s'exercer sans fréquents contacts avec les hommes [25], et le religieux devenu ermite à proximité de son couvent n'aura pas de peine à trouver le moyen de rendre service à sa communauté.

L'occupation principale de l'anachorète reste néanmoins la contemplation, entendue dans son sens le plus large : lecture, méditation, psalmodie, prière sous toutes ses formes. Dire que la solitude favorise éminemment l'esprit de prière

23. Saint Thomas, *De perfectione vitae spiritualis*, c. 10.
24. *Regula*, c. 48.
25. On a suggéré ceux de garde-barrière, de gardien de phare.

serait énoncer un truisme. Toute réflexion sérieuse et profonde, fût-elle de l'ordre le plus profane, tout contact prolongé avec les réalités supérieures, exigent impérieusement l'isolement des hommes et le silence. Saint Grégoire le Grand rapporte de saint Benoît qu'après une expérience malheureuse de gouvernement « il retourna dans sa solitude aimée, et là, sous les yeux du Spectateur céleste, il habita avec lui-même[26] ». Le mot — que le biographe n'a pas forgé — rend bien l'atmosphère de concentration paisible dans laquelle s'est placé l'ermite. Rien ne le distrait de Dieu; et pour en occuper son esprit, il n'a guère besoin que de sa parole. A qui ne cherche d'autre sagesse que celle du Père, la pensée des hommes est plus importune qu'utile. Aussi la Bible devient-elle aisément la seule lecture de l'ermite.

« Toute la fin du moine, toute la perfection intérieure à laquelle il tend, c'est la persévérance ininterrompue dans l'oraison[27]. » Cet idéal commun à tous les moines, le solitaire est sans doute seul à pouvoir le réaliser à la lettre. Rien ne vient briser la continuité de sa prière : ni la voix des créatures, ni les soucis terrestres, ni le travail, ni l'étude elle-même, toute tournée vers Dieu. Qu'elle soit récitation de psaumes ou pure oraison, prière pour les pécheurs, pour ceux qui souffrent, pour l'Église, pour tous les hommes, ou simple adhésion à Dieu, elle remplit ses journées et interrompt ses nuits. Elle est sa fonction dans l'Église et l'épanchement perpétuel de son amour.

Austérités, renoncements, travail, prière : le mystère de la solitude n'est pas épuisé par le rappel de ces exercices classiques de l'ascèse. Il est du côté de Dieu plus que dans l'effort de l'homme. « Le bienheureux et seul Souverain, le Roi des rois, le Seigneur des seigneurs, le seul qui possède l'immortalité et habite une lumière inaccessible[28] » convie

26. *Dialogues*, II, c. 3.
27. Cassien, *Collationes*, IX, c. 2.
28. I Tim., 6, 15-16.

les hommes à entrer dans son royaume et à partager son intimité. Pour la plupart de ceux qui répondent à son appel, cette entrée dans la joie de leur Seigneur, cette mise à leur disposition des richesses divines est réservée à l'au-delà. Parmi eux cependant, il est un petit nombre que le Père introduit dès ici-bas dans le secret de sa face. Il les tire du milieu des hommes, leur demande d'oublier leur pays, leur famille et la maison de leur père et de s'enfoncer *ad interiora deserti*, parce qu'il a décidé de se réserver leur amour et de devenir, à la lettre, leur Tout[29]. Il y a dans la vie solitaire une véritable anticipation de l'éternité. L'ermite est un signe de Dieu, destiné à rappeler aux hommes la caducité du monde présent et à présenter à leurs yeux une image du monde à venir. Plus peut-être qu'en toute autre vocation, l'initiative est divine : quoi d'étonnant dès lors si l'état où elle appelle est lui-même divin[30] ?

Dieu n'a-t-il pas le droit d'agir ainsi ? Et qui donc aurait la témérité de lui demander des comptes ? Il est plus juste d'adorer dans la crainte le mystère de ses desseins.

Est-il besoin de souligner en terminant le caractère particulièrement exceptionnel d'une vocation qui arrache l'homme à son milieu naturel pour le transplanter dans un désert où l'esprit est sevré de toute consolation terrestre ? La vie solitaire est si peu naturelle qu'on doit la considérer comme un charisme, à l'instar de la componction des larmes et du discernement des esprits. Aussi serait-il téméraire de l'embrasser sans y être appelé, et de telle façon qu'il ne subsiste aucun doute sur l'authenticité de la vocation divine.

Elle suppose normalement une longue préparation dans

29. « Je vais l'attirer, la conduire au désert, et là, parler à son cœur », dit Dieu dans Osée, 2, 14.

30. « L'homme peut vivre solitaire pour deux motifs : ou bien parce que son humeur sauvage lui rend insupportable la société des hommes : et cela le réduit au niveau des bêtes fauves; ou bien parce qu'il se donne exclusivement aux réalités divines : et cela est surhumain » (saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª-IIæ, 188, 8, ad 5m).

le cadre du cénobitisme. « Les ermites, dit saint Benoît, n'en sont plus, en fait de vie religieuse, à la ferveur des débuts : l'épreuve prolongée du monastère, jointe aux leçons et au soutien d'un grand nombre, leur a appris à combattre contre le diable; c'est bien exercés qu'ils sortent des rangs de leurs frères pour se livrer au combat singulier du désert [31]. »

Il ne faudrait pas pour autant faire de la vie solitaire l'aboutissement obligé de la vie commune. Tous n'y sont pas appelés, même de loin. C'est, encore une fois, une vocation d'exception, d'autant plus admirable qu'elle est plus rarement authentique et plus éloignée des voies ordinaires de la conduite divine.

Serait-ce céder à l'inspiration d'un idéalisme outrancier que de souhaiter un renouveau décisif de l'érémitisme au sein de l'Église d'Occident ? On peut estimer, au contraire, que Dieu ne saurait donner au monde une marque plus persuasive de l'action persistante, jamais lassée, de son Esprit parmi les hommes.

Théophile Reclus.

31. *Règle*, ch. I. Cf. saint Thomas, *loc. cit.*, in corp.

COMPLEXITÉ DE L'ÉRÉMITISME

Toutes les apologies de l'érémitisme chrétien se réclament des *Pères du Désert*. Il s'en faut cependant que ce patronage suffise à faire l'unité entre les diverses formes qu'a revêtues la pratique de la vie solitaire. Plus l'historien étend en ce domaine ses recherches et accumule de découvertes, plus il voit son analyse se disperser vers des réalités très différentes les unes des autres, et la même prétention à la solitude, désigner des besoins et des mouvements n'ayant pour ainsi dire pas de vrai dénominateur commun. Même en laissant de côté ce qu'on pourrait appeler l'érémitisme profane, c'est-à-dire les cas où l'emploi des mots d'ermite et d'ermitage n'implique aucun dessein de perfection religieuse, il est impossible de tenter une formule unique pouvant convenir à tous les phénomènes d'érémitisme. C'est que le mot ne recouvre pas une « institution » à proprement parler, c'est-à-dire un mode de vie, défini par un système de règles positives, ou tout au moins animé par quelques grands principes organiques : le mot ne peut avoir, pour l'historien, qu'un sens très large évoquant simplement une orientation spirituelle et ascétique où les *Vitae Patrum* servent de mire, pour ne pas dire de mirage.

Cependant, ce n'est pas qu'en partant de la communauté de nom des classifications n'aient été parfois tentées. La plus habituelle, qui semble apparaître pour la première fois dans le *De Statu et Vita Eremitarum* du juriste français Nicolas Boerius[1],

1. Nicolas de Bohier, ou Boyer (1469-1539).

range les ermites en quatre catégories : 1° les membres des familles religieuses portant le nom d'Ermites; 2° les membres de petites communautés d'ermites, demeurées hors de l'état religieux, mais dont l'organisation est reconnue par l'autorité épiscopale; 3° les ermites isolés, reconnus comme tels dans le diocèse, et y exerçant, le plus souvent, quelque petite fonction, par exemple auprès d'une chapelle de pèlerinage; 4° les ermites isolés libres, sans mandat, ne tenant que d'eux-mêmes leur habit et, éventuellement, le quittant librement. Cette division un peu sommaire suffit, à la rigueur, au canoniste pour situer l'érémitisme en fonction de l'état religieux et rechercher dans quelle mesure quiconque porte le nom d'ermite peut revendiquer les conditions propres d'un statut religieux. En fait, tous les canonistes postérieurs à Boerius l'ont généralement adoptée; on la trouve entre autres chez Fagnani, en 1661, et chez Lambertini (Benoît XIV) en 1734 et 1748. Mais elle n'est pas d'un grand secours à l'historien, qui, au delà des positions nominales, veut avant tout connaître les réalités vivantes. Ici trouverait sa pleine application cette remarque de M. Pouget que, si les mathématiques connaissent par définitions et déductions, il n'est pas sûr que « la méthode ait la même excellence quand il s'agit d'objets concrets tels que les êtres singuliers que présente l'histoire ».

L'érémitisme organisé

Dans la première catégorie, le nom d'ermites n'apprend pas grand'chose. Qu'une famille religieuse l'ait conservé, par exemple en souvenir de ses origines, cela ne signifie pas que son observance soit plus sûrement demeurée érémitique; et on peut trouver, au contraire, une discipline de solitude plus accentuée dans des religions ne revendiquant pas le nom d'ermites.

La deuxième catégorie constitue un champ d'études très vaste et très intéressant. Les communautés d'ermites sont nombreuses, notamment en Italie et en Espagne, aux XIII[e] et XIV[e] siècles; l'histoire religieuse de la France des XVII[e] et même XVIII[e] siècles en offrirait aussi maints exemples. Mais la diversité de ces grou-

pements est extrême, soit quant à la formation originelle ou à l'orientation et à l'évolution, soit même quant au dessein spirituel. On ne réaliserait guère qu'une unité factice en rassemblant sous un même titre leurs monographies disparates. A peine pourrait-on remarquer qu'un trait est toujours premier dans la physionomie de ces petites communautés : c'est le caractère mineur de l'ermite. Sans doute, le mépris de soi, l'indifférence aux dignités du monde et à la hiérarchie des classes appartiennent authentiquement à toute discipline de perfection monastique. Mais la vocation érémitique entend donner à cette ascèse un accent d'absolu. Elle a même produit dans les premiers siècles les « fous de Dieu », s'abaissant jusqu'à passer pour atteints de folie. Le Moyen-Age a été fidèle à cette tradition de la condition vile de l'ermite. Elle inspire, par exemple, un saint François d'Assise acceptant, après le vieux manteau dont l'évêque avait couvert sa nudité dans la scène fameuse du grand dépouillement, un habit d'ermite : tunique courte et ceinture de cuir, comme convenant le mieux à son abjection et à sa pénitence. Ne voulant que la dernière place, l'ermite ne cherche pas à prendre rang dans la société, même pas dans la société religieuse; dès lors, une communauté d'ermites se situe hors de l'état religieux et, *a fortiori*, de l'Ordre ecclésiastique. Ce point de vue fait que, souvent, la dénomination d'ermites veut en fait simplement signifier qu'il s'agit d'une communauté offrant à des sujets ne voulant pas ou ne pouvant prétendre aux conditions de l'état religieux la possibilité de réaliser une vocation à la vie religieuse, sans que pour autant l'observance soit délibérément érémitique. Dans cette perspective cessent d'apparaître paradoxales des positions telles que celle prise en 1768 par les Règlements et Constitutions des *Ermites* de Sénart, organisant leur vie commune comme une voie « plus sûre et plus conforme aux Saintes Écritures », ne permettant pas « qu'un frère habitât une cellule séparée des autres » et déclarant que « les frères doivent se regarder comme des cénobites ».

L'érémitisme libre

Quant aux dernières catégories, quoi qu'il en soit de la reconnaissance officielle, qui précise une situation canonique, mais ne crée pas de distinction essentielle quant à la nature ou même au mode de la vie, ne serait-ce pas cette classe des ermites isolés qui devrait être *a priori* le sujet propre de l'érémitologie? Mais ici triomphe le particularisme dans une irréductible bigarrure. La diversité n'est pas seulement dans la fantaisie du costume ou de l'observance, mais dans la structure même de la vocation. Il y a un érémitisme des religieux où l'anachorétisme se conçoit au terme d'une vie solitaire menée en un monastère selon les voies communes et, comme lui assurant un plus rigoureux progrès dans la pratique de la pénitence et de la contemplation pure. C'est une notion traditionnelle, qui peut se réclamer des premiers maîtres, et dont les réalisations, plus ou moins occasionnelles, ont été tentées à peu près dans tous les Ordres religieux. Une évolution assez voisine entraîne aussi vers les ermitages des prêtres séculiers après des années de ministère apostolique et de perfection spirituelle. Chez d'autres saints, le recueillement dans la solitude est pratiqué, soit comme un premier mouvement de ferveur après la conversion, soit en manière d'escales plus ou moins prolongées, plus ou moins répétées, et préparant chaque fois de nouveaux jaillissements d'activités apostoliques. Toujours parmi les clercs, ici ou là, à certaines époques, l'érémitisme est une protestation contre la médiocrité des mœurs cléricales ambiantes et est étroitement lié à une restauration de l'esprit de piété et d'apostolat. Ailleurs, c'est une orientation plus mystique qui est la raison d'être ou le fruit du mouvement. Différentes sont les vocations pénitentes d'ermites : la fuite dans une austère solitude de pécheurs repentants, de vieux soldats assagis, est alors le geste d'une énergique conversion. Enfin, l'ermitage peut avoir attiré, pour lui-même, et dès les premiers désirs de vie donnée à Dieu, d'humbles vocations laïques. *A priori*, on pourrait imaginer qu'on atteindrait par là les formes les plus pures de l'érémitisme, les plus voisines des légendes héroïques de la Thébaïde.

Historiquement, on est loin de compte : à l'état libre, le vrai sens de la sainte solitude s'altère ou se dilue aisément, et il suffirait du témoignage de la littérature pour confirmer que parmi les « bons ermites » de ce type ne se rencontrent guère que de modestes artisans sans qualités spirituelles semblant les élever au-dessus d'une honnête piété paysanne.

La sainte solitude

Il est vrai que la diversité des types d'ermites est en partie l'effet de la variété même des temps, des lieux, des races, des civilisations. Même quand il s'agit d'une institution ferme, aux contours nettement dessinés à l'origine, elle ne demeure pas immuable, elle produit, par le seul fait de sa durée et de son extension, des interprétations plus ou moins dissemblables, encore que marquées d'un même caractère spécifique. Pour les ermites, leur parenté est certainement moins étroite, car ce n'est pas un organisme qui se transmet ici, mais simplement un idéal, et un particularisme foncier détermine chacun à choisir, entre les éléments mêmes de cet idéal, le point central de sa conception érémitique.

La spiritualité de l'ermite est, en effet, plus complexe qu'elle ne paraît à première vue et que ne le chantent les hymnes à la solitude. Séparé du monde, de ses ambitions, de son activité, de son cadre social, se tenant soi-même dans l'effacement le plus humble et l'oubli, il se consacre à la pénitence et recherche les conditions d'une pure contemplation, dans une discipline de vie qui reçoit ses inspirations directement du contact avec l'Esprit de Dieu, suscitant librement l'élan des générosités personnelles. Par besoin de clarté, on peut essayer de ramasser cet ensemble de traits sous trois titres : 1) séparation d'avec l'activité du monde et ses bruits; 2) loisir et liberté de pénitence et de contemplation; 3) simplicité de vie[2]. Chacun de ces titres n'en reste pas moins extrêmement riche d'éléments dont l'histoire de la vie

2. Cf. Abbot Cummins, dans *Pax*, juin 1933.

érémitique démontre la variété. Que l'accent soit mis plus fortement sur l'un ou l'autre de ces éléments, et la physionomie de l'érémitisme peut différer du tout au tout. Ainsi, on a signalé plus haut comment un certain érémitisme avait pu ne garder de cet idéal que la notion exclusive de la simplicité et être conduit à qualifier d'ermite quiconque poursuit, dans un état effacé, hors des cadres ecclésiastiques et religieux de la société, une vie de perfection, même cénobitique.

Les conjonctures naturelles

C'est dans la qualité de son ambition spirituelle qu'une vocation érémitique trouve sa vraie justification. Mais tout n'est pas pleinement spirituel dans les attraits ressentis pour l'ermitage. Par une sorte de paradoxe, le goût de la solitude est inné chez l'homme autant que le besoin d'une vie de société. Tant qu'il ne s'avilit pas en orgueil misanthropique, comme chez un Jean-Jacques Rousseau, qui ne recherche la solitude que « pour être pleinement moi et à moi », ce goût a sa noblesse. Il est le fruit d'une authentique vie personnelle et d'un légitime individualisme. « La solitude n'est autre chose que se plaire avec soi-même pour être paisible à penser à l'objet aimé [3]. » Cette tendance naturelle n'est pas de soi dirigée vers la recherche parfaite de Dieu. Mais les humanistes chrétiens, à commencer par saint Ambroise, sauront lui donner sa vertu de sainteté en faisant que l'objet aimé soit exclusivement Dieu. La littérature érémitique a fait des charmes du désert, ou, ce qui revient au même, de ses austérités, un thème favori; mais c'est bien au delà de ce lyrisme qu'une vocation surnaturelle fait la véritable expérience de sa solitude intérieure. Il y aurait quelque naïveté, même dans une vie religieuse, à vouloir canoniser, dès l'abord, tout désir de solitude et à ne pas savoir discerner les résonances étrangères au pur appel du saint désert. Il convient d'être particulièrement attentif à l'acuité que peut prendre l'individualisme lorsque les

3. Newèze, *Le Jardin sacré de l'âme solitaire* (1608).

circonstances contribuent à le mettre en état de défense ou d'alerte, ou le poussent à s'affirmer. Ces circonstances peuvent être les dispositions du tempérament et les aventures personnelles, mais il faut tenir compte aussi des conditions de la vie sociale. L'anarchie, politique ou intellectuelle, la misère économique, le désordre moral, les contraintes excessives de la société, la tyrannie centralisatrice provoquent toujours une recrudescence de phénomènes érémitiques. Pour ne citer que de très modestes exemples en France, l'une ou l'autre de ces causes a nettement joué dans le mouvement des clercs ermites du XI^e^ siècle, dans la fondation des ermitages du XV^e^ siècle, à la fin de la guerre de Cent ans, et dans le renouveau spirituel en connexion avec les guerres de religion. En ce qui concerne l'orientation érémitique qu'on se plaît à signaler de toutes parts dans la spiritualité religieuse contemporaine, de hauts besoins spirituels l'inspirent, mais il serait imprudent de négliger, parmi les causes naturelles, les particularités du contexte historique. Comme après toutes les grandes catastrophes, la jeune génération éprouve comme le dégoût des institutions acquises et la fièvre des confrontations directes avec les forces originelles : même en dehors de tout itinéraire spirituel, que d'Alain Gerbault ! Par ailleurs, le sens de l'éminente valeur ascétique de l'obéissance s'est, ici ou là, émoussé, au bénéfice d'une explosion de confiance généreuse dans le dynamisme libre de chaque personnalité. Sur le plan de la vie spirituelle, l'érémitisme semble s'accorder à ces tendances, en même temps qu'il peut répondre aux réactions instinctives de l'énergie individuelle devant les excès d'une socialisation toute chargée des menaces de la vingt-cinquième heure.

Ces remarques ne tendent pas à minimiser les authentiques vocations érémitiques, elles se proposent, au contraire, de les servir en contribuant à une mise au point loyale de leurs données proprement spirituelles.

Les disciplines

La liberté absolue dans la recherche du plus haut idéal contemplatif n'a produit que des réussites exceptionnelles. Elle a

paru, par contre, aux prudents et aux sages, dangereuse, et l'histoire confirme qu'elle expose aux « illusions et tromperies du propre sens », aux dégénérescences, aux excès de toutes sortes et aux impostures. Il convient donc de lui imposer une discipline. Mais, dans ce contrôle aussi, règne la plus grande diversité de moyens et même de principes. Le zèle des réformateurs et la vigilance des pasteurs ont vite fait de reconnaître qu'il s'agit, d'une part, d'assurer l'idonéité des sujets à la vie qu'ils entendent mener, ce qui implique une formation préalable, et, d'autre part, de surveiller leur conduite effective.

La formule traditionnelle, que la législation des conciles médiévaux consacrait, est de ne reconnaître le droit à la vie érémitique qu'aux religieux autorisés par leurs supérieurs après plusieurs années de pratique régulière des observances monastiques. C'est dans l'esprit de cette discipline que saint Thomas affirmait que la vie érémitique ne doit être abordée que par les parfaits, *perfectissimi*. Certains auteurs spirituels, très opposés à l'érémitisme, ont peut-être abusé de cette autorité, en donnant à cette exigence de perfection valeur d'ostracisme; car de qui être sûr qu'il est suffisamment parfait? La pensée de saint Thomas, cependant, n'est pas que la vie solitaire est la récompense d'âmes arrivées à la perfection, mais que, parmi les modes de vie qui s'offrent à l'âme en quête de perfection religieuse, la solitude, ordonnée à la contemplation pure, est, de soi, un instrument plus puissant et plus délicat qui ne peut être manié efficacement que par des ouvriers de qualité. Certes, seul l'appel surnaturel fait cette « qualification », mais la tradition dont saint Thomas se fait l'écho professe que la pratique monastique en est le meilleur apprentissage.

Pour les ermites qui ne passent pas par la discipline monastique, on tendra à contrôler, dès leur prétention à porter l'habit d'ermite et à se poser comme tels, leurs dispositions et leur capacité. D'aucuns se sont formés en vivant avec un ermite plus ancien; ailleurs, un maître groupe autour de lui des débutants : c'est comme l'embryon des noviciats proprement dits que connaîtront les communautés et les religions d'ermites. Un peu partout, et dès le Moyen-Age, des règlements s'élaborent, allant de la simple collection de conseils et principes généraux jusqu'à

l'organisation minutieuse de l'observance quotidienne. Parallèlement, surtout aux époques où s'affermit le pouvoir juridique des autorités ecclésiastiques, le contrôle permanent se resserre : surveillance des curés, enquêtes des visites pastorales, *congrégations*[4]. Ce n'est évidemment pas le lieu de développer toute cette histoire touffue. Il suffit à notre dessein de remarquer que, quoi qu'il en soit du détail, le mouvement nécessaire de ce contrôle ecclésiastique est de contrebalancer par des dispositions cénobitiques plus ou moins évoluées le farouche isolement de l'érémitisme absolu. Un récent canon du Saint-Siège, où il est question de l'érémitisme oriental, pourtant traditionnellement si indépendant, est, à cet égard, très suggestif. Il n'accorde à l'ermite la qualité de religieux que s'il appartient à un groupement dûment reconnu par l'Église, et il est bien évident que tout groupement de cette sorte implique un minimum de vie hiérarchique et disciplinée, c'est-à-dire cénobitique[5].

Le cénobitisme et les vocations érémitiques

Les disciplines cénobitique et érémitique se trouvent donc en rapports constants. L'étude de ces rapports est particulièrement complexe. Bien des confusions naissent de l'opposition faite souvent d'une manière trop absolue entre la vie communautaire du cénobite et la vie solitaire de l'ermite. Pourtant, lorsque saint Jérôme, Cassien, saint Benoît et les autres maîtres du monachisme établissent entre eux une distinction, c'est comme entre

4. Sous ce nom de « congrégations » il ne s'agit pas ici de familles religieuses rentrant dans la première catégorie de la classification de Boerius, ni de communautés du type de la seconde, mais une institution ayant pour fin une organisation par diocèse qui, tout en respectant la dispersion et l'autonomie, jugées essentielles à l'érémitisme, assure une formation novitiale, l'autorité d'un supérieur permanent, le contrôle de chapitres généraux et de visiteurs réguliers. Le nom du prêtre-ermite Michel de Sainte-Sabine est attaché à ce mouvement, propre, semble-t-il, aux XVII[e] et XVIII[e] siècles.

5. Cf. Motu proprio : *Postquam Apostolicis*, 9 février 1952, can. 1 et 313, § 4 (*A.A.S.*, 2 feb., pp. 67 et 147).

deux variétés d'une même espèce : celle des moines, c'est-à-dire des solitaires, les uns et les autres voués au même idéal de séparation hors du monde, de simplicité dans l'humilité, de recherche contemplative de Dieu. Aussi bien, tout au long du Moyen-Age, la plupart des traités ou des éloges de la sainte solitude ont pour auteurs des moines engagés dans une observance cénobitique et qui, parlant de la vie solitaire, l'entendent de leur propre discipline.

La pensée première des maîtres du monachisme cénobitique est de rendre plus accessible cet idéal de solitude et de le protéger plus sûrement contre les dangers et les caprices d'une liberté absolue, qui n'est pas toujours la « liberté de l'Esprit ». Il y a donc bien à l'origine et au fond même de tout monachisme des valeurs érémitiques. Ce qui fait à leur égard l'originalité du cénobitisme, c'est qu'elles y sont recherchées dans un cadre d'observances substituant les principes d'obéissance attentive et de fraternité actuelle à l'indépendance essentielle de l'anachorète, quitte à sacrifier avec elle l'éventuel éclat d'exceptionnels élans extatiques ou d'héroïques performances pénitentielles[6].

Mais l'institution cénobitique n'a pas pour seul effet de discipliner l'érémitisme de chacun : elle rattache le solitaire à un être collectif, et celui-ci introduit inévitablement dans le problème ses valeurs propres. La première exigence d'action collective qui soit perçue et voulue par les auteurs du cénobitisme, concerne l'*Opus Dei*; ils n'inventent pas la prière en commun certes, mais l'empruntent à la vie sociale de l'Église et l'imposent choralement aux moines. Chez le vrai cénobite, cette fonction même sert la solitude de son colloque avec Dieu, cependant que les vocations anachorétiques marquent toujours un attrait plus vif pour la prière privée (qu'elle soit d'ailleurs vocale ou mentale). Sans forcer le texte, il est permis de déceler au ch. 52 de la Règle de saint Benoît un écho de cette divergence. D'autres conflits plus graves sont en germe dans le fait du rassemblement collectif. Toute société, en tant que telle, possède une énergie propre, qui tend à se satisfaire dans la poursuite d'une action extérieure.

6. Cf. Cassien, *Conférence* XIX.

Au fur et à mesure que l'institution cénobitique croît, s'affirment des tendances actives et apostoliques de directions diverses qui risquent de compromettre la vie de solitude première. A l'extrême stade de cette évolution se détacheront des milices actives ayant systématiquement compris dans leur structure essentielle une fin apostolique déterminée, ou même prétendant construire leur spiritualité la plus intime sur cet « engagement ». Mais alors, il n'y a plus de monachisme. L'esprit de tout monachisme demeure essentiellement celui de la vie solitaire. C'est bien pourquoi, dans l'histoire des familles monastiques, la plupart des mouvements de réforme se placent sous le signe d'un retour à l'érémitisme. Cela ne signifie nullement un reniement de la discipline cénobitique, mais le désir de retrouver à l'intérieur même de cette discipline, et par ses procédés, la primauté de ses valeurs érémitiques : le silence, la solitude, la pénitence, l'humilité, pour la contemplation et par la contemplation. Elle seule a valeur de fin. Tout le reste, pour légitime, ou obligatoire, ou absorbant qu'il puisse être, ne constitue qu'un cadre contingent où poursuivre cette fin.

C'est en tenant compte de ces rapports très nuancés, qui à la fois rapprochent et opposent cénobitisme et érémitisme, que doivent être jugées les vocations érémitiques naissant à l'intérieur même du cénobitisme. De telles vocations ne peuvent, évidemment, ni scandaliser, ni même surprendre, car tout vrai monachisme est orienté vers des valeurs érémitiques. Par contre, ce serait trop simplifier le problème que de tenir la vie en ermitage comme l'épanouissement normal de la vocation cénobitique, l'ultime étape de sa perfection. De l'une à l'autre forme, il y a proprement changement de vocation; le passage ne se fait pas par évolution homogène, mais par l'effet d'une autre grâce. Dans le destin d'un Charles de Foucauld, par exemple, ce n'est pas le trappiste qui se mue en ermite; il y a triomphe de la vocation vraie, déjà saisie aux premières années de retraite palestinienne, mais interrompue par un dessein providentiel. C'est pourquoi le cénobite, attiré par les grandeurs de la sainte solitude, dont la fin essentielle est la nudité de l'âme devant Dieu, se doit d'abord de suivre cet appel de l'Esprit dans la ligne propre de son état, c'est-à-dire sous l'obéissance et dans la fraternité,

avec, en outre, une appartenance immédiate au bien commun; et le cadre cénobitique, lui, se doit d'accueillir cet effort. Au delà de cette réponse, il n'est certes pas exclu que la vocation exige plus formellement le désert. Mais devant semblable transformation, une disposition à la regarder comme ne pouvant être que très exceptionnelle n'est pas seulement réserve ou prudence, elle est surtout respect des vocations déjà construites par Dieu, délicatesse à n'y toucher que sur sa volonté manifeste, dont le discernement requiert plus de sagesse et de lumière encore que lors d'une première orientation de l'âme : *si vere Deum quaerit.*

fr. P. Doyère,
moine de Wisques.

LA VIE ÉRÉMITIQUE DANS L'ÉGLISE

UNE nostalgie de solitude se déclare volontiers de nos jours. Ce n'est là communément qu'une réaction toute idéale contre les progrès, tant idéologiques que pratiques, du collectivisme en tous domaines; à de telles réactions ne correspondent généralement aucune capacité ni même aucun désir authentique de véritable vie solitaire. Il s'agit cependant parfois d'un appel de l'Esprit étouffé sous les servitudes sociales démesurément multipliées, évincé par l'envahissement et la tyrannie totalitaire des techniques, qui ne lui laissent plus sa part et sa liberté normales. C'est pourquoi, en dépit des apparences contraires, le problème de la vie solitaire s'avère loin d'être sans intérêt dans l'Église d'aujourd'hui; il n'est même pas loin, semble-t-il, d'y apparaître tout à fait d'actualité.

Il faut toutefois aller chercher la seule présentation d'ensemble récente consacrée à l'érémitisme — en langue française — dans le *Dictionnaire de Droit canonique*, pour lequel Dom P. Doyère a rédigé un article « Ermites » [1]. C'est pourquoi l'on se référera ci-après à cet article en vue d'esquisser, som-

1. *Dictionnaire de Droit canonique* publié sous la direction de R. Naz, fasc. XXVI, Paris, 1951 (les numéros indiqués ci-après dans les références sont ceux des colonnes du tome V, auquel appartient ce fascicule). Signalons en outre ici qu'une vaste enquête sur l'érémitisme en France est en cours depuis 1950, sur l'initiative de M. l'abbé Sainsaulieu, sous le patronage de l'École des Hautes-Études (cf. sur l'état présent de cette enquête : *Revue de l'Histoire de l'Église de France*, nº 129, janvier-juin 1951, p. 150).

mairement, le problème de la vie solitaire dans l'Église, sous son jour actuel. Le point de vue juridique n'est pas précisément celui qui convient au sujet, c'est évident, mais nous en sommes venus à un temps où il commande toutes réalisations concrètes.

Dom P. Doyère — fils d'une « race forte de cénobites », comme il rappelle que sont les Bénédictins — revient à diverses reprises sur le fait que « c'est précisément la caractéristique de la discipline occidentale d'avoir évolué sans cesse davantage vers une organisation cénobitique de l'état religieux[2] ». Le résultat est, aujourd'hui, que le Code de Droit canonique, en lequel cette évolution a trouvé sa systématisation légale, ignore purement et simplement l'ermite. Non seulement il ne lui fait aucune place définie dans l'Église, mais il n'en mentionne même nulle part l'existence possible. Au surplus, le canon 487 refuse *a priori* au solitaire la qualité de « religieux », implicitement, puisque la vie en commun s'y trouve mise au nombre des conditions constitutives de cet état de perfection[3].

Certes, ainsi que ne manque pas de l'ajouter Dom Doyère, cela s'est fait « sans nier pour autant que la vie poursuivie avec plus d'indépendance par les ermites dans leur état propre ne soit une authentique vie religieuse[4] ». Son article, il est vrai, n'est pas sans refléter, sur plus d'un point, la médiocre estime en laquelle l'érémitisme est en fait tenu classiquement dans le monde monastique latin depuis longtemps[5]. Il reste que la vie solitaire relève

2. Col. 416.

3. Il s'agit là d'une exigence dont il faut reconnaître, avec de Carlo, qu'elle n'est fondée que sur la discipline actuellement reçue, et nullement dans la nature des choses : « Ex hodierna Ecclesiae disciplina, non vero ex intrinseca rei natura » (de Carlo, *Jus religiosorum*, Tournai 1950, n° 5, pp. 3-4).

4. Col. 416. Mais on saurait encore moins nier que c'est tout au long de l'histoire moderne qu' « avec les progrès de l'esprit de rationalisme et d'utilitarisme le sens chrétien de la solitude s'altère », ainsi que Dom Doyère le constate à propos du XVIII[e] siècle (col. 420).

5. « Le particularisme indépendant de l'institution, écrit Dom Doyère dans sa conclusion, a causé trop constamment et trop abondamment, au cours de l'histoire, des abus et des désordres, qui jetaient le discrédit sur la vie religieuse elle-même, dont l'ermite veut représenter un sommet, pour que ne soit pas justifiée l'extrême prudence des autorités, leur méfiance même... » (col. 428). Sans doute y a-t-il du vrai en cela, mais y a-t-il vraiment de quoi

d'une tradition des plus constantes dans l'Église, et des plus spirituellement riches[6]. Même si l'on croit constater, dans l'histoire, que, d'une manière générale, « l'ermite est un roturier du plus bas degré... qu'une prétention à l'état religieux déclasserait », et qui satisfait dans l'état érémitique « ce désir d'indépendance qui est souvent la seule ambition des simples[7] », il serait un peu sommaire de juger cet état sur la base de semblables appréciations, qui, à tout le moins, laissent intact le fond des choses. L'ermite, est-il noté par ailleurs, « veut représenter » un sommet de la vie religieuse[8]. En esprit, sinon en droit, cette formule n'est ni plus ni moins valable que celle selon laquelle le religieux, pourrait-on dire, « veut représenter » un état de perfection. Saint Thomas, pour sa part, en accord avec saint Augustin et toute la tradition spirituelle de l'Occident lui-même, reconnaît bel et bien ladite qualité à la vie solitaire — sous réserve qu'elle réponde, soit à une perfection acquise, soit à un don particulier de Dieu[9]. En vérité, « la discipline religieuse, malgré sa préférence marquée pour l'organisation cénobitique, ne peut oublier que la vie érémitique est dans la ligne de son idéal[10] ».

faire légitimement frapper les ermites d'une suspicion *toute spéciale* ? Si l'on envisageait du même œil et du même point de vue l'histoire des institutions cénobitiques... est-il si sûr que les solitaires pâtiraient de la comparaison *ut in pluribus* ?

6. De cette richesse, les cénobites apparaissent dans l'histoire largement tributaires eux-mêmes. Ainsi que Dom Doyère le rappelle, à l'origine d'un grand nombre de monastères et de familles religieuses se trouve la sainteté d'un ermite.

7. Col. 419.

8. Cf. ci-dessus note 6.

9. Saint Thomas, IIª-IIæ, q. 188, art. 8.

10. Col. 413. Alors que la constitution *Provida Mater Ecclesia* a étendu canoniquement cet idéal, et la notion d'état de perfection, jusqu'au sein de la vie devenue toute profane du siècle, il semblerait que l'on puisse espérer voir reconnaître a fortiori cette même qualité à l'état érémitique, par une extension en sens contraire qui ne serait au vrai qu'un ressourcement, et qui pourrait paraître requise pour l'équilibrage surnaturel des choses en la communion des saints. On trouve d'ailleurs dans l'article du *Dictionnaire de Droit canonique* quelques réflexions qui tendent en ce sens, et aussi diverses remarques historiques qui en montrent les écueils.

En ce qui concerne le temps présent, il semble également que ce serait s'arrêter à la surface des choses que de voir seulement un « réveil de curiosité » dans l'intérêt nouveau qui se manifeste à l'endroit de la vie solitaire. Il ne manque pas de raisons de penser que cet intérêt pourrait correspondre à des « appels de la grâce aux intransigeances de la pénitence et de la contemplation [11] ». Aujourd'hui plus que jamais, il est très vrai que « le témoignage de l'ermite est nécessaire pour l'accent d'absolu avec lequel il proclame la primauté du surnaturel et, devant l'unique présence divine, les exigences d'un dépouillement qui n'épargne aucune valeur humaine [12] ».

Les Chartreux, cénobites-ermites.

Ceci reconnu, et compte tenu de ce qui précède, on est conduit à se demander si les statuts semi-cénobitiques des Chartreux et des Camaldules, les seuls qui soient canoniquement offerts dans l'organisme de l'Église aux vocations des solitaires, suffisent à en satisfaire pleinement les exigences. On peut, sans doute, répondre affirmativement concernant la majorité de ces vocations. Elles trouveront effectivement dans ces Ordres le climat général de solitude et de contemplation qui leur convient, l'organisation et la tradition propres à favoriser leur développement, bref, une économie naturelle et surnaturelle répondant à l'essentiel de leur attrait. Il y a là des cadres monastiques dans lesquels la plupart des solitaires pourront s'insérer sans qu'il leur en coûte plus qu'il n'est normal. Ce sera même là, pour le grand nombre des appelés à la solitude, le meilleur et le plus sûr moyen d'avancer sur la voie de ce colloque divin auquel vont leurs aspirations. Cependant, tout en faisant droit aux exigences de la

11. Col. 428-429. Les Carmes belges de Chèvremont ont publié, en 1951, un opuscule sur la solitude, dans lequel sont particulièrement présentés les aspects actuels de la question, ainsi que plus généralement les valeurs authentiques et les caricatures perverties de la voie des solitaires : *Solitude*, cahier n° 9 de la collection « Spiritualité carmélitaine » (Librairie du Carmel, Paris).
12. Col. 428.

vie solitaire, les statuts de ces Ordres ne sacrifient pas moins à « la ligne juridique constamment suivie par l'Église latine [13] ». La vie y est minutieusement réglée dans tous ses détails, l'appareil institutionnel du cénobitisme y fait sentir, sinon peser, ses servitudes majeures, et la prière même y est, pour la plus grande part, étroitement soumise au canon des horaires, des formes et des paroles de la liturgie la plus développée. Il n'est pas question de nier que cet état de choses ait, du point de vue ecclésial, les plus hautes raisons d'être, ni qu'au point de vue individuel lui-même ce soit là en général un joug bienfaisant. Il reste que c'est un joug. L'assujettissement formaliste dans le domaine de la prière, en particulier, où un programme et un horaire stéréotypés, et fort morcelés, ont le pas sur les attraits ou les dons de la grâce, peut être légitimement ressenti comme fâcheux par certaines âmes, et cela sans aucunement méconnaître la valeur disciplinaire et méritoire d'une ponctuelle soumission de l'individu aux disciplines institutionnelles consacrées par l'Église.

L'histoire de la spiritualité montre qu'il existe des âmes qui, sans pour autant avoir atteint déjà la perfection requise à cet effet en saine doctrine, ont reçu, comme une note spécifique de leur vocation, une certaine participation de la sainte liberté des enfants de Dieu. Cela revient à constater qu'il y a des âmes dont l'Esprit-Saint se réserve d'être le maître, aux deux sens du mot, des âmes que Dieu voudrait libres de tout conformisme spirituel d'école et soustraites au formalisme des institutions humaines, parce qu'il entend les former, les doter et les employer à son gré, sans nul obstacle, selon des voies qui ne sont pas nos voies [14]. Ces âmes ne tendent à s'affranchir des régulations humaines que parce que l'Esprit les appelle à s'assujettir plus directement et étroitement à lui. Le genre de liberté qui caractérise leur vocation — dans sa version authentique — est tout le contraire d'une indépendance anarchique. Il incombe à

13. Col. 428.

14. Il est inutile de souligner qu'il s'agit de cas réellement exceptionnels, et que s'il est un diagnostic de vocation où l'on doive absolument écarter toute estimation personnelle, toute assurance prise du propre esprit, c'est bien celui-là.

ces solitaires de pratiquer d'une façon éminente — vis-à-vis des motions de l'Esprit, et sinon sous une direction, du moins sous un certain contrôle — le renoncement à la volonté propre en lequel culminent et se résument les vœux de religion. C'est pour cela qu'il est légitime, d'un point de vue théologique, de voir dans le vrai ermite un véritable « religieux », même si son vœu, qui le lie directement à Dieu, n'a pas reçu de sanction canonique[15].

Liberté d'abord, et non solitude.

Certaines vocations de solitaires comportent donc d'autres exigences que la simple solitude. L'indépendance en tous domaines y revêt un prix particulier, au point d'en devenir une note plus essentielle encore que la solitude, celle-ci étant d'ailleurs en de tels cas tout particulièrement ordonnée à la liberté intérieure. Tel est, semble-t-il, le particularisme propre des vocations érémitiques : plutôt que la solitude, c'est la liberté qui en constitue la note véritablement spécifique. C'est dans cette perspective, à ce qu'il semble, que doit être situé le problème de l'érémitisme, si l'on veut en apprécier correctement les données et les exigences particulières. A parler simplement de vocations de solitaires, on estompe le problème, ce en quoi il déborde nettement le cadre des solutions semi-cénobitiques.

Il est à peine besoin de souligner que c'est à cette note de liberté que tient le danger inhérent à l'état érémitique, et l'on voit qu'il s'agit de bien autre chose encore que d'abus et de désordres extérieurs possibles. Placés à ce point de vue, l'on comprend que les authentiques vocations d'ermite sont plus rares encore que les simples vocations de solitaire. Si la Chartreuse, avec son encadrement remarquable, ne garde pas un sur quinze

15. Autrefois, antérieurement au Code, il arrivait que le vœu de l'ermite fût explicitement reçu par l'évêque, le solitaire faisant alors véritablement profession d'érémitisme sous l'autorité de son ordinaire (voir Dom Gougaud, *Ermites et reclus*, Ligugé, 1928).

des postulants qu'elle admet à l'essai de la solitude, que serait-ce si, de surcroît, il s'agissait de pouvoir les y abandonner en toute liberté ? Le risque est déjà grand, et singulièrement onéreux au point de vue spirituel, que la solitude soit plus ou moins inconsciemment poursuivie pour elle-même, par simple attrait de nature. Désolidarisée de la quête de l'Unique Nécessaire qui est sa fin véritable, la vie solitaire se pervertit en égoïste recherche de soi-même. Combien plus grands encore seront, et le risque, et la perversion possible, en matière de liberté. Il est inutile d'y insister : l'enjeu est autant dire entre la vie édénique et le péché originel. Telle est la vraie justification de la prudence toute particulière marquée par l'Église vis-à-vis des ermites.

De telles vocations peuvent, et c'est normal, comporter des prédispositions de nature très accusées, mais celles-ci ne doivent pas pour autant masquer l'aspect surnaturel des attraits en cause. Ici encore, concernant la liberté de l'ermite, il ne faut pas mettre l'accent sur ce qui n'est au vrai que de l'ordre des moyens, à savoir les conditions d'existence et la discipline extérieure de vie. C'est plus profondément et finalement la liberté spirituelle qui importe. Dans l'érémitisme authentique, c'est tout uniment de simplicité en esprit et de totale disponibilité intérieure devant Dieu qu'il s'agit. A cet égard, on pourrait encore penser qu'un Ordre comme la Chartreuse offre un statut convenant à presque tous les cas. Ce n'est pas le moindre mérite des fils de saint Bruno, en effet, que d'avoir toujours su garder aux âmes, dans leur tradition par ailleurs si fermement établie, une liberté spirituelle qu'on peut dire aussi totale qu'il soit légitime de souhaiter. Mais c'est au prix, il faut bien le dire, d'un formalisme d'autant plus strict en ce qui concerne la réglementation de la vie pratique et de la liturgie. Ceci répond à la nécessité où se trouve un tel Ordre, pour ne pas être une simple juxtaposition de solitaires, de s'assurer en mode institutionnel une armature indéformable : « *nunquam deformata, nunquam reformata* ». Plus profondément, cela répond au rôle des Chartreux dans l'Église, à leur fonction spirituelle qui exige qu'ils soient essentiellement d'Église, étroitement unis et accordés à tout l'organisme ecclésial en dépit de leur vie séparée. Car dans leur ministère de perpétuelle louange, de continuelle intercession,

d'incessante expiation devant Dieu, ils sont les représentants et comme les délégués de toute l'Église [16].

A la vérité, une fois bien vu en quoi résident le particularisme, et les exigences proprement érémitiques, il apparaît que les vocations les plus typiques du genre ne sauraient se satisfaire ni s'épanouir pleinement dans un statut semi-cénobitique, du moins tels que sont ceux que l'on a accoutumé de considérer comme suffisants à cet égard dans l'Église, ceux des Chartreux et des Camaldules [17]. « En raison même du principe de liberté érémitique, comme le note Dom Doyère, la réglementation de l'érémitisme devrait demeurer un schéma très large, fournissant, avec des objectifs généraux, un cadre de vie moyen, sans minuties, dans lequel chacun insère, selon la mesure de sa générosité et de son tempérament, les particularités de son ascèse individuelle [18]. » C'est bien ce qu'avait compris — parce qu'ermite lui-même — le seul qui ait, en Occident, tenté de donner aux ermites une charte vraiment conçue en fonction de leur vocation particulière, Michel de Sainte-Sabine, le père des congrégations érémitiques françaises du XVII[e] et du XVIII[e] siècle. « Son dessein, en assurant la formation première des ermites et leur contrôle ultérieur, n'est pas de les ramener à un type moyen uniforme, écrit de lui Dom Doyère, mais de les instruire des fondements de leur vocation érémitique, pour laisser ensuite chacun se prescrire, sous la conduite de son directeur, son observance personnelle; et le réformateur précise que cette autonomie n'est pas le rejet de toute discipline, mais recherche d'une discipline conforme à l'esprit de leur état [19]. »

On sera tenté de dire qu'après tout il n'y a pas à se préoccuper de l'érémitisme, du moins au point de vue canonique, puisque aussi bien il ne s'agira jamais là que de cas particuliers individuels, et qui tendront toujours à se situer d'eux-mêmes en dehors de la loi commune. Ce serait forcer les traits du problème, et le donner abusivement pour insoluble. Ce serait surtout mécon-

16. Cf. les « notes cartusiennes », à paraître dans le n° de novembre 1952 de *La Vie Spirituelle*, sous le titre : *La charité fraternelle chez les solitaires.*
17. Col. 414 et 428.
18. Col. 422.
19. *Ibid.*

naître ce que les vocations érémitiques représentent de précieux, au point de vue spirituel, dans l'économie surnaturelle de l'Église. Le nombre ne fait rien à l'affaire. Pour exceptionnelles que soient les vocations en question, on peut, en effet, estimer qu'elles sont de celles qui méritent le plus d'être sauvegardées et soutenues dans leur originalité, comme une part spécialement choisie du Seigneur. Cela n'implique d'ailleurs pas, de soi, que leur soit attribué un préjugé de particulière sainteté.

Dans un temps où les droits souverains de Dieu sur tout l'homme sont universellement méconnus en pratique, lorsqu'ils ne sont pas niés en doctrine, il n'est pas étonnant que l'évolution politique et sociale accumule les difficultés à l'encontre de l'érémitisme. Mais si, en ce même temps, le droit régnant dans l'Église semble en outre faire tacitement de l'ermite un paria au sein même de la société chrétienne, alors la vie érémitique est en fait rendue à peu près complètement impossible. Des solutions peuvent intervenir dans le cadre diocésain, ce qui serait normal en ce sens que les ermites ont toujours relevé de la juridiction des évêques[20]. Mais dans l'état de choses actuel, et à notre époque de droit strictement codifié, de telles solutions feront toujours figure de concessions plus ou moins entachées de singularité. Elles seront en tout cas entièrement subordonnées aux dispositions personnelles bienveillantes d'un ordinaire sujet à changement. Ce ne sont donc que palliatifs instables, et tout spécialement s'il s'agit d'un ermite prêtre.

En fait, la meilleure sinon la seule solution sûre et canonique de vie érémitique se rencontre dans le cas du religieux que ses supérieurs autorisent à s'établir dans la solitude. C'est ce qui s'est historiquement réalisé très souvent chez les Franciscains, où ce fut une véritable tradition venue des origines, et aussi chez les Bénédictins, moins communément, où la chose s'autorise de la Règle de saint Benoît elle-même. Mais il est clair que ce n'est pas là une solution au cas des vocations proprement érémitiques, puisqu'elle repose sur la profession faite antérieurement dans un Ordre quelconque. De tels cas bénéficient, au sur-

20. Il est à noter que l'ermite a d'ores et déjà sa place dans le *Code de Droit canonique* pour les Églises orientales : can. 1, 4 et 313, § 4.

plus, du fait qu'ils satisfont à une thèse classiquement soutenue par les tenants du cénobitisme, selon laquelle nul ne devrait se voir permettre la vie solitaire sans avoir, au préalable, été longuement formé dans la vie en commun. Telle est, dit-on, la tradition des Pères du Désert. Il faut observer, à ce propos, que l'on sollicite abusivement ici, sans y prendre garde, l'autorité des maîtres de la vie solitaire. Pour ceux-ci, et notamment pour saint Jean Climaque, il s'agissait de former des ermites qui se destinaient à un isolement total et sans recours, dans le désert; d'autre part, le stage de formation préalable préconisé pour eux devait s'accomplir chez les anachorètes des laures, qui étaient eux-mêmes des solitaires, de la même famille spirituelle. L'analogie valable serait, aujourd'hui, un stage de probation et de formation des futurs ermites chez les Chartreux — et non chez des cénobites quelconques. Cette dernière façon de voir reviendrait à considérer l'état érémitique non comme une voie particulière, mais comme un état de perfection effectivement accomplie. La vocation érémitique n'est plus alors considérée comme spécifiquement originale, mais comme un simple particularisme susceptible de venir se greffer sur n'importe quelle « religion » primitivement embrassée. Cette manière de voir prend simplement acte de cas particuliers, et ne reconnaît pas que ceux-ci comportent une véritable mutation de vocation. Les solutions occasionnelles qui peuvent être trouvées assez aisément à de tels cas — moyennant toutefois les dispositions favorables de supérieurs qui auront normalement une autre optique — ne correspondent évidemment pas à ce qui est le problème général en cause : l'insertion canonique et le développement approprié des vocations spécifiquement érémitiques dans l'organisme de l'Église.

On en vient à se demander pourquoi, après tant de siècles au cours desquels l'Esprit-Saint a suscité, avec la fécondité la plus différenciée, toutes les familles spirituelles nécessaires pour constituer les organes et assurer les fonctions vitales surnaturelles du Corps mystique, il n'existe pas d'Ordre d'essence proprement érémitique? Il y a évidemment une certaine opposition entre la notion d'ordre et le particularisme à base d'indépendance qui caractérise les ermites. Mais enfin il a existé des congrégations

d'ermites, d'ampleur parfois assez considérable. C'est seulement sous l'emprise de la tendance cénobitique et du juridisme latins que les essais d'organisation canonique de l'érémitisme ont régulièrement, et rapidement, abouti en fait à l'éliminer au bénéfice de quelque formule de vie en commun. « Dès que la réglementation se fait uniforme et systématique, constate Dom Doyère, elle traduit l'intervention d'une autorité centralisatrice forte, dont la tendance est toujours d'accentuer l'évolution de l'érémitisme vers un semi-cénobitisme [21]. » Or l'influence des autorités centralisatrices et leur force n'ont guère cessé d'aller croissant dans l'Église depuis les temps où naquirent les grands Ordres religieux. Est-ce à dire, néanmoins, que nul d'entre ceux-ci n'a porté originellement, dans sa charte de fondation, imprimé par l'Esprit-Saint et indélébile, le sceau si particulier de l'authentique érémitisme, avec les dons spéciaux et la mission sans repentance que cela implique ? Non, un tel Ordre a existé, il existe encore, et si le sceau en question s'est au long des siècles estompé sur beaucoup de ses réalisations, il en timbre avec évidence beaucoup d'autres, et reste très visible sur les monuments majeurs de sa spiritualité. Il s'agit de l'Ordre du Carmel.

Aux origines du Carmel.

L'Ordre de la Bienheureuse Vierge Marie du Mont-Carmel est très authentiquement né, au XII[e] siècle, des ermites établis çà et là sur la sainte montagne de Palestine auréolée du souvenir d'Élie. Les plus anciens témoignages médiévaux jusqu'ici connus à ce sujet [22], relations de pèlerins qui visitèrent la Terre Sainte lors des croisades, comme celle de Jean Phocas, ou chroniques gardant mémoire de la même époque, comme celle du Dominicain Étienne de Salagnac, indiquent que le mont Carmel était, dans le Royaume Franc de Jérusalem, un haut lieu d'élection pour les solitaires. Des ermites y vivaient plus ou moins disséminés

21. Col. 422.

22. Le P. François de Sainte-Marie les a très heureusement réunis et présentés dans le petit dossier historique et spirituel des origines carmélitaines qu'il a publié sous le titre : *Les plus vieux textes du Carmel* (Paris, 1944).

dans les grottes et les vallons de la montagne, et un certain nombre, en particulier, s'étaient établis à proximité les uns des autres dans les parages d'une source appelée la Fontaine d'Élie, auprès de laquelle avait été bâtie une chapelle.

Il s'agissait bien là d'authentiques ermites. Le groupement de la Fontaine d'Élie constituait à peine une laure dans le style des anciens anachorètes du Désert, d'après ce qu'en dit la soi-disant épître de saint Cyrille de Jérusalem [23]. Jacques de Vitry rapporte expressément, dans son *Historia orientalis*, que ces ermites « vivaient solitaires sur le mont Carmel à l'exemple et en imitation de cet homme saint et solitaire, le prophète Élie [24] ». Jean Phocas y fait également allusion [25]. Ces témoignages montrent que la note élianique est originelle et congénitale, si l'on peut dire, dans le monachisme carmélitain historique [26]. Ils révèlent quel est le sceau de l'esprit sur le Carmel : ce sceau est à l'effigie du prophète par excellence, cet esprit est « l'esprit très fort d'Élie ». La double devise qui l'accompagne, avers et revers, marquant le moyen et la fin, est faite de l'appel de Dieu à son serviteur et témoin : *Recede hinc et abscondite in torrente Carith* [27], et la réponse du prophète régénéré dans la solitude, monté sur les sommets de la montagne des illuminations : *Zelo zelatus sum pro Domino Deo exercituum* [28]. Dans l'Institution des Premiers Moines [29], qui est le plus ancien témoin de la tradition des solitaires du mont Carmel, leur voie ascétique et mystique est présentée dans le cadre d'un commentaire des textes

23. Cf. G. Wessels, *Epistola S. Cyrilli III Generalis et Historia Antiqua Ordinis nostri*, in *Analecta Ordinis Carmelitarum* (Rome, 1913), vol. III, pp. 267 sq.

24. *Vieux textes, op. cit.*, p. 60.

25. *Ibid.*, p. 59.

26. Il n'est pas impossible qu'il s'agisse là de la réalité sur laquelle furent brodées les légendes dans lesquelles les auteurs carmes postérieurs, voulant établir en mode « historique » et sur le plan des institutions les lettres de noblesse de leur Ordre (qui au vrai ne sont pas de cette sorte) ont revendiqué une filiation directe et continue depuis Élie, à travers les Fils des Prophètes, les Réchabites, les Thérapeutes et les Esséniens.

27. 1 Rois, 17, 3.

28. 1 Rois, 19, 10.

29. *Vieux textes, op. cit.*, pp. 111-147.

scripturaires concernant Élie. Or, jusqu'au XVII[e] siècle, ce texte est resté considéré parmi les Carmes comme leur charte spirituelle fondamentale, et ils l'estimaient comme ayant tenu lieu de règle au Carmel avant l'érection canonique de l'Ordre. Au XIV[e] siècle, Philippe Ribot, pour faire l'éloge de la Règle rédigée lors de cette érection, vers 1210, s'attachera à montrer qu'elle n'est qu'une codification du contenu pratique de l'Institution [30]. Il entendra ainsi affirmer, très légitimement, la filiation directe de l'Ordre par rapport aux anciens solitaires de la sainte montagne, et sa fidélité vis-à-vis de leur tradition érémitique enracinée dans le secret des temps révolus.

L'histoire de l'évolution du monachisme carmélitain dans la deuxième moitié du XII[e] siècle, qui devait aboutir à la constitution de l'Ordre, est fort mal connue. A l'origine paraissent s'être conjuguées d'une part la prudence de certains « anciens » de la sainte montagne, qui, voyant leur petit troupeau grossi d'éléments moins sûrs, à la suite des croisades, jugèrent bon de le discipliner; et d'autre part l'attention bienveillante portée aux solitaires du Carmel par un patriarche d'Antioche, Aymeric de Malifaye. Celui-ci, représentant de l'influence occidentale qui régnait alors en Palestine avec les croisés, semble avoir incliné à doter les ermites des bienfaits d'une certaine organisation semi-cénobitique, et saint Berthold, qui prit autorité sur la laure de la Fontaine d'Élie — les Carmes reconnaissent en lui leur « premier général latin » — est donné par certains pour un de ses proches parents. Ce fut le successeur de Berthold, saint Brocard, qui sollicita du patriarche de Jérusalem, Albert Avogadro, la mise au point d'une règle pour les ermites du mont Carmel.

A ce moment, un coenobium avait été construit auprès de l'ancienne chapelle. Toutefois, ainsi que l'indiquent des témoignages comme ceux de Jacques de Vitry ou plus tard de Nicolas le Français, le caractère érémitique des vocations qu'attirait traditionnellement le mont élianique demeurait respecté : chacun avait là sa cellule isolée des autres. Nombre de solitaires conti-

30. Voir *Analecta Ordinis Carmelitarum*, vol. III (Rome, 1913) : *Comparatio inter Regulam Aymerici et Sancti Alberti* (pp. 395 sq.).

nuaient d'ailleurs à demeurer dans les anciennes retraites disséminées sur le Carmel, et il semble certain que la récitation de l'office n'était pas en vigueur [31]. Le prologue de la Règle de saint Albert indique d'ailleurs qu'elle fut rédigée pour « Brocard et les autres *frères ermites* qui vivent sous son obéissance au mont Carmel ». Chef-d'œuvre de sobriété et de discrétion, cette règle qui allait être celle de l'Ordre du Carmel est un texte bien plutôt mystique que juridique, et c'est bien à tous égards une règle faite pour des anachorètes [32]. Il est à noter, en particulier, que rien n'y est prescrit en fait de prières canoniques, sinon la récitation individuelle des psaumes, dont il est dit simplement qu'ils seront distribués entre les heures selon la coutume [33]. L'assistance à une messe de communauté n'est pas imposée, mais prescrite seulement « lorsqu'on pourra le faire commodément ». Tout cela est conforme au particularisme érémitique tel qu'il nous a semblé ci-dessus devoir être caractérisé : le lien d'Église typique est ici détendu au maximum, l'insertion dans les cadres canoniques se fait aussi peu onéreuse que possible. Sur ce point crucial s'affirme la différence entre le Carmel

31. François de Saint-Marie, in *Vieux textes, op. cit.*, pp. 54, 61, 176.

32. *Vieux textes, op. cit.*, pp. 69-96. L'avant-projet du texte de saint Albert avait été établi par saint Brocard d'après les us et coutumes en vigueur sur la sainte montagne. Peut-être même existait-il une certaine règle de vie déjà rédigée antérieurement, s'il faut en croire Étienne de Salagnac, qui attribue une telle œuvre préparatoire à son compatriote Aymeric de Malifaye.

33. C'est en 1247 seulement, lors de la révision du statut carmélitain par des Prêcheurs, que cette disposition sera remplacée par l'obligation de dire « les heures canoniales avec les clercs... suivant les règles établies » (voir *Vieux textes, op. cit.*, p. 88). Saint Jean de la Croix, plus tard, au chapitre des Carmes déchaux à Almodovar en 1576, réprouvera entre autres choses contraires à la vocation carmélitaine la part trop importante donnée à la liturgie : « Non seulement, dira-t-il, je juge contraire à notre état la divagation parmi les séculiers, mais jusqu'à l'occupation extérieure excessive dans nos propres couvents, car, l'esprit étouffé par elle, il ne peut plus aspirer à la divine contemplation. C'est pourquoi l'on devrait retrancher quelque chose à la multiplicité que nous avons à présent d'actes communs, à la fréquence des chants dans les offices divins, par où l'on occupe beaucoup de temps et on laisse moins de moments libres pour la solitude et la retraite de la cellule, et l'exercice de l'oraison mentale, substance de toute notre vie » (Paroles rapportées par le P. Jerónimo de San José, trad. de H. Chandebois, *Portrait de saint Jean de la Croix*, Paris, 1947, p. 86).

et la Chartreuse, ces deux Ordres complémentaires. Pour ainsi parler, et sans presser évidemment ni ces formules ni ces distinctions, on pourrait dire que, si les fils de saint Bruno sont les délégués à la prière du corps institutionnel de l'Église, les fils d'Élie, eux, sont dans l'organisme canonique de l'Église les représentants des indépendants de toute sorte dont la liaison avec les états de perfection est essentiellement ou uniquement d'ordre spirituel, et plus précisément mystique.

Lorsque, le 30 janvier 1226, à la suite du IVe concile du Latran, la règle de saint Albert fut approuvée par Honorius III, les religieux auxquels elle était destinée furent dûment qualifiés par la bulle pontificale : « Frères Ermites de la Bienheureuse Vierge Marie du Mont-Carmel » [34]. C'était bien vraiment un Ordre d'ermites proprement dits qui était institué dans l'Église. Et ce n'était pas là une simple création juridique [35], c'était vraiment l'intronisation, dans l'organisme ecclésial, du principe d'un de ces grands Ordres qui remplissent pour le bien commun une fonction spéciale, bien déterminée, et dont chacun, spécialement approprié dans sa spiritualité et ses structures à certains dons et motions de l'Esprit, constitue dans le Corps mystique un organe essentiel de l'économie de la grâce. A cet égard, au moment où la famille spirituelle carmélitaine se voyait ainsi faire place canoniquement dans l'Église, elle pouvait se targuer d'une dotation originale à tout le moins à nulle autre inférieure : l'esprit très fort d'Élie. Elle le pouvait en référence à un lignage direct déjà séculaire — quoi qu'il en pût être du passé antérieur à l'époque du Royaume franc — et l'Ordre dont l'approbation pontificale consacrait alors les prémices allait par la suite conserver cet esprit élianique comme son apanage spécifique.

Diverses chroniques rapportent que la famille érémitique fondée sur le Carmel se mit à croître rapidement — ce qui doit

34. Dans les documents ultérieurs du Saint-Siège, jusqu'à Innocent IV, l'Ordre sera désigné comme celui des « Ermites de Sainte-Marie du Mont-Carmel ».

35. Ainsi naîtront un peu plus tard les Ermites de Saint-Augustin, qui se constituèrent simplement par l'association de plusieurs petites familles érémitiques. Ils devaient perdre finalement tout caractère érémitique et trouver leur voie dans un apostolat de Mendiants.

s'entendre à l'échelle d'un *pusillus grex* — et tout d'abord par le fait que les assez nombreux ermites, ou groupements d'ermites, existant alors en Palestine et en Syrie, se rallièrent à l'autorité du prieur du Mont-Carmel. Ce fut ensuite la part de la Providence, comme y insiste la vieille chronique carmélitaine de Guillaume de Sanvic, que la puissance reconquise par les Sarrazins dans ces pays obligea bientôt les Carmes à se réfugier peu à peu tous en Europe. Anciens croisés ou pèlerins pour la plupart, ils regagnèrent alors leurs pays respectifs d'origine, de sorte qu'en peu d'années s'effectua la diffusion de l'Ordre dans l'ensemble de la chrétienté. Les premières fondations des religieux du Carmel en Occident, par exemple à Aylesford, dans le Kent, ou aux Aygalades, près de Marseille, témoignent qu'ils y apportèrent fidèlement l'esprit érémitique de la sainte montagne. Ces fondations, avec les cellules individuelles isolées et disséminées, rappelaient les laures basiliennes d'Orient, ou les chartreuses, plutôt que les établissements cénobitiques des grands Ordres européens[36]. Transplanté en Europe à la suite d'un sauve-qui-peut dramatique, et trouvant sur sa nouvelle aire d'expansion des conditions d'existence à tous égards fort différentes de celles de l'Orient, l'Ordre érémitique sut néanmoins, dans cette passe difficile, demeurer fidèle à sa vocation originale. Il réussit à implanter vigoureusement dans la chrétienté latine sa tradition palestinienne, si bien que l'esprit élianique du Carmel ne devait plus cesser, jusqu'à nos jours, de souffler dans l'Église.

Pourtant, quand on considère de l'extérieur ce que paraissent être aujourd'hui les Carmes, on a l'impression de Prêcheurs mâtinés de simplicité franciscaine et spécialisés dans la spiritualité mystique. Encore qu'ils se complaisent à évoquer le désert, il ne viendrait pas à un esprit non prévenu l'idée d'y voir les représentants de la vocation érémitique dans l'Église. Pour entrevoir cette fonction du Carmel — et les grâces qui s'y attachent — c'est vers les moniales de l'Ordre qu'il faudrait tourner ses regards... mais ceux-ci se heurtent aux grilles et aux voiles des Carmélites, précisément comme au mystère secret des vrais soli-

36. Cf. Benoît-Marie de la Sainte-Croix, *Les saints Déserts des Carmes Déchaussés* (Paris, 1927), p. 7.

taires. Et pourtant, à examiner de plus près les choses, il apparaît que les Carmes aussi ont en réalité gardé précieusement au cœur le culte de l'esprit élianique. Qu'est-il donc advenu en pratique, au cours des siècles, à la famille spirituelle carmélitaine émigrée en Occident, une fois qu'eurent été rompues ses attaches avec son berceau prédestiné ?

On serait tenté de répondre dans les termes généraux de Dom Doyère, et de dire que les Carmes ont subi eux aussi — même eux — cette action de l'autorité qui, dans la chrétienté latine, a toujours tendu à absorber les aspirations érémitiques, au détriment de leur originalité foncière, dans le cadre des Ordres « classiques ». La vérité est cependant ici plus complexe[37]. Il est advenu, tout d'abord, que les Carmes sont arrivés en Europe, dans le courant du XIII[e] siècle, en plein triomphe de la nouvelle formule de vie religieuse instaurée par les Ordres mendiants, au moment où l'autorité romaine était tout acquise à l'influence de ceux-ci. Lorsque donc se posa, pour les Carmes, la question de la possession en commun, on leur fit aussitôt l'honneur de les ranger parmi les tenants de la stricte pauvreté collective. Grégoire IX, par la bulle *Ex officii nostri*, les assimila sur ce point aux Mendiants en 1229. Or la pauvreté telle que ceux-ci la concevaient impliquait la possibilité pour les religieux de gagner leur vie, c'est-à-dire qu'elle supposait ce commerce avec le monde que Franciscains et Dominicains pratiquaient quotidiennement de par leur vocation de prêcheurs. Imposer la même conception de la pauvreté à des ermites, au contraire séparés du monde par profession, c'était les mettre dans une situation inextricable ... et en pratique les contraindre par ce biais à mitiger leur solitude, à envisager quelque activité apostolique.

Ce fut effectivement à quoi se virent très rapidement acculés les fils d'Élie, venus s'établir en Europe, où ils ne rencontrèrent

37. On s'est efforcé d'en préciser objectivement les péripéties et le contexte, tant spirituel qu'historique, dans la seconde partie d'un volume intitulé : *Aux sources de la tradition du Carmel*, qui paraîtra prochainement aux éditions Beauchesne. L'analyse en serait trop longue pour qu'on l'entreprenne dans un article, encore qu'à le poursuivre on verrait s'illustrer, dans le concret de l'histoire, le plus enseignant des dialogues entre Marthe et Marie.

que difficultés au lieu des facilités d'existence qu'ils avaient connues en Orient. Ces nouveaux venus — ces intrus — eurent notamment à pâtir tout spécialement de l'hostilité sourde que suscitait dans le clergé le succès des Mendiants. Pour parvenir à s'implanter et à se maintenir, il leur fallut à plusieurs reprises solliciter l'appui du Saint-Siège, et si celui-ci leur fut accordé, il semble bien que ce fut en vue de les pousser dans le champ des travaux apostoliques, plutôt qu'avec un souci particulier de leur vocation de solitaires [38].

Les choses en vinrent à ce point, qu'en 1247 le chapitre général tenu à Aylesford — le premier qui se tînt en Europe — se trouva contraint de constater la quasi-impossibilité de suivre dans ces conditions, en Occident, la Règle reçut au Mont-Carmel. Simon Stock, appelé au gouvernement de l'Ordre en remplacement du prieur général venu de Palestine — qui avait démissionné devant cette situation — se décida, pour assurer la survie de l'Ordre, à demander au Souverain Pontife une mitigation de la Règle de saint Albert [39]. Il s'agissait de rendre canoniquement possible pour les religieux du Carmel la vie mixte qu'ils se voyaient désormais contraints de mener en partie. Innocent IV chargea de l'affaire deux Dominicains (dont Hugues de Saint-Cher) qui, en qualité de commissaires apostoliques, révisèrent la législation des Carmes. Il faut avouer que des Prêcheurs, éminemment qualifiés pour résoudre les problèmes pratiques de la vie mixte, devaient par contre avoir grand peine à entrer vraiment dans une optique d'ermites : leur vocation et leur statut de prêcheurs vivant au sein du monde, toujours en quête du contact des hommes, s'y opposaient diamétralement.

La Règle de saint Albert était toutefois trop essentiellement carmélitaine pour qu'il fût possible de la transformer dans le sens d'une assimilation aux Mendiants; il eût fallu la refondre

38. C'est l'impression que l'on a, notamment, à lire la bulle *Cum dilecti filii* d'Innocent IV, dont le texte est cité par Guillaume de Sanvic (voir *Vieux textes, op. cit.*, p. 220).

39. Cf. Melchior a Santa Maria, *Carmelitarum Regula et Ordo decursu XIII saeculi*, dans le numéro spécial des *Ephemerides Carmeliticae* consacré à la Règle du Carmel (II, 1, février 1948).

tout entière, ce dont il ne pouvait être question. Les commissaires pontificaux se bornèrent à y faire quelques modifications pratiques, de peu d'apparence, dont la principale autorisait les Carmes à s'établir désormais n'importe où bon leur semblerait, fût-ce en ville, et non plus seulement en des lieux déserts, cependant que d'autre part le silence n'était plus imposé dans la journée. En réalité, cette mitigation portait sur les deux observances érémitiques fondamentales, la solitude et le silence. Elle était en principe étroitement limitée, dans sa portée, par le contexte intact de la Règle; mais en fait, sous la pression des conditions nouvelles dans lesquelles s'effectuait l'expansion de l'Ordre, et par suite même de cette expansion, sans parler de l'attrait général alors suscité par le prestige des universités, la brèche ainsi ouverte dans l'absolu de l'exigence érémitique allait rapidement inciter les Carmes à renouer effectivement commerce avec le monde. La bulle *Quae honorem conditoris*, du 1er octobre 1247, promulgant la Règle ainsi mitigée, signifiait à la vérité l'assimilation prochaine des fils d'Élie aux Mendiants jusque dans leur vocation même, du moins pour une part.

Bien comprise, cette assimilation n'était peut-être pas aussi inattendue — pour ne pas dire aussi choquante — qu'elle semble l'être au premier abord. On l'a dit plus haut, le sceau de l'esprit d'Élie imprimé sur le Carmel est à double face; il marque l'Ordre d'une note de prophétisme en même temps que d'érémitisme : « *Zelo, zelatus sum...* » Dans cette perspective, un certain apparentement des Frères Ermites avec les Frères Prêcheurs pouvait se concevoir. Il y avait aussi une certaine convenance plus profonde à les lier au point de vue spirituel. Encore eût-il fallu que la part d'action proposée aux Carmes fût en pratique réglementée selon l'esprit si particulier de leur Ordre, en accord pour l'essentiel avec la vocation spéciale qui demeurait leur fin propre. Or, dans la pratique, l'intervention des commissaires pontificaux dominicains oblitéra d'une empreinte étrangère, et excessivement marquée, les traits spécifiques de l'Ordre du Carmel.

A leur arrivée en Europe, les Carmes n'avaient autant dire pas de législation. Outre leur Règle, qui n'était guère qu'une épure de principes et qui avait été établie pour un petit groupe,

ils n'avaient, semble-t-il, qu'un coutumier très fruste — ce qui convenait fort bien pour des ermites, et aurait pu leur suffire en Orient. Mais dès lors qu'il leur fallait s'insérer dans le cadre et jusque dans les activités du monde religieux occidental, cependant que leur nombre grandissait, ils devaient forcément se voir entraînés dans la complexité des exigences juridiques. Il leur fallait une organisation interne mieux définie et des disciplines plus précises. Or, pour pourvoir à ces nécessités nouvelles, les solitaires venus de Palestine manquaient évidemment d'expérience — et de prédispositions. Ce fut sans doute pourquoi ils s'en remirent volontiers aux Dominicains désignés par le Souverain Pontife, qui devaient les faire bénéficier des enseignements de la magistrale réussite des fils de saint Dominique. Au lieu, toutefois, de l'adaptation qui eût été nécessaire, les deux Prêcheurs pensèrent ne pouvoir mieux faire que de donner tout simplement aux Carmes des constitutions calquées sur celles de leur Ordre [40].

Étant donnés le caractère et l'extrême concision de la Règle du Carmel, les constitutions complètes ainsi soudain données aux Carmes devaient forcément avoir une influence considérable, indue. Elles allaient devenir l'armature de l'Ordre, et en modeler pratiquement à tout le moins la forme extérieure. C'est ce qui justifie le mot — un peu leste — d'Étienne de Salagnac, écrivant que ses deux frères en religion avaient tout simplement « enterré » (*sepulta*) la Règle primitive des Carmes [41], et cela bien que le texte de saint Albert ait été à peine retouché. En fait, comme le constatait naguère un Carme d'aujourd'hui, l'influence dominicaine, à dater de là, « embrassera toute la vie à l'intérieur de l'Ordre du Carmel : formation religieuse et étapes de l'existence monastique, organisation de la vie en commun, hiérarchie et rôle social ... l'Ordre calquera désormais toute sa vie canonique,

40. Cf. Zimmermann, *Monumenta Historica Carmelitana* (Lérins, 1907), pp. 2, 3; et Bruno de Jésus-Marie, *Traversées historiques*, dans *Études carmélitaines*. avril 1945, p. 10.

41. Steph. de Salaniaco et Bern. Guidonis, *De quatuor in quibus Deus Praedicatorum ordinem insignivit* (Rome, 1949), IV, 4, p. 181.

sociale, scolaire et prédicante sur celle des fils de saint Dominique[42] ».

Ce fut ainsi que l'Ordre des ermites se trouva transformé en Ordre mendiant dans toute sa structure canonique. Par là même, les tendances à la mitigation de l'esprit érémitique primitif, qui ne pouvaient manquer de se faire jour parmi les Carmes à mesure que l'appel de l'Ordre se faisait plus large, et aussi du fait de l'évolution générale des temps, allaient se trouver grandement favorisées. Mieux adaptés par nature à l'organisation nouvelle, les tenants de l'apostolat devaient parvenir rapidement aux postes de gouvernement, où ils disposeraient de moyens canoniques propres à faire régner très vite leur orientation dans l'ensemble de l'Ordre. Il n'allait pas falloir un siècle pour qu'effectivement les authentiques ermites se trouvent réduits à ne plus former dans l'Ordre du Carmel qu'une faible minorité, et pour que le ton n'y soit plus donné par eux.

L'Ordre gardait pourtant sa vocation sans repentance. Il conservait sa Règle palestinienne, si fortement marquée de son esprit originel, et qui, en dépit des quelques modifications reçues, demeurait essentiellement une règle d'ermites. Surtout, la tradition élianique continuait à s'affirmer chez les Carmes; l'esprit très fort d'Élie dominait toutes les transformations et les influences canoniques. A aucune époque, depuis lors, l'Ordre n'a cessé de compter de nombreux tenants de la tradition érémitique primitive, qui, même extérieurement liés par un statut général d'esprit différent, ont œuvré là comme levain dans la pâte. La tendance apostolique a connu un développement considérable et donné des fruits précieux; les Carmes qui s'y adonnèrent furent le grand nombre, et tiennent brillamment dans l'histoire moderne du Carmel le devant de la scène; mais il a toujours subsisté des couvents obscurs où se maintenait, sinon la vie érémitique proprement dite, du moins la vie solitaire purement contemplative. Toutes les Réformes périodiquement lancées, du XIV[e] au XVII[e] siècle, à partir de l'un ou l'autre de ces couvents

42. François de Sainte-Marie, *Vieux textes*, pp. 155, 157.

de solitude[43], ont constamment tendu à restaurer au sein de l'Ordre l'observance primitive dans l'authentique esprit érémitique et élianique. Il ne s'agissait pas dans ces Réformes, d'ailleurs, de réprouver et de ruiner l'activité apostolique à laquelle les Carmes avaient été appelés par le Saint-Siège et, semble-t-il, par la Providence : on le voit assez dans le cas majeur, celui des Déchaussés. Le but était seulement de réviser ce qu'avait eu d'abusivement totalitaire, par suite des circonstances, l'assimilation des Carmes aux Mendiants. Ce qui était remis en cause, c'était la prépondérance indue acquise par le point de vue apostolique dans l'Ordre des ermites, en raison des constitutions, au vrai plutôt de Prêcheurs que d'Ermites, dont cet Ordre a reçu comme une « forme » non adéquate à son génie propre. Ce que voulaient les promoteurs de ces Réformes, c'était que le véritable érémitisme fût canoniquement restauré dans l'Ordre, et que ceux qui en avaient la vocation y trouvassent des constitutions et des conditions d'existence répondant authentiquement à leur voie spéciale. Ils n'entendaient pas que l'Ordre fût ramené à être purement érémitique, ce qui eût été utopie ou régression, mais ils voulaient que la vocation spéciale qui fut et demeure la raison d'être de l'Ordre, et qui donc y doit demeurer primordiale en fait comme en droit, y retrouvât sa place. Au XVI[e] siècle, ce n'est rien d'autre que voulurent initialement sainte Thérèse et saint Jean de la Croix[44]. Et au XX[e], c'est la plus vraie figure de l'apostolat carmélitain, celle qui s'accorde à l'esprit érémitique du Carmel primitif, qu'illustre le cas de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, cette moniale cloîtrée devenue patronne des missions et maître de spiritualité pour tous.

Au XVII[e] siècle, dans l'épanouissement de la Réforme espa-

43. Cf. Benoît-Marie de la Croix, *Les Réformes dans l'Ordre du Mont Carmel*, dans *Études carmélitaines*, octobre 1934.

44. Qu'on relise seulement, à ce sujet, les interventions de saint Jean de la Croix aux chapitres d'Almodovar, où fut débattue la doctrine des Déchaussés (H. Chandebois, *op. cit.*, pp. 85-87, et 194; cf. ci-dessus, p. 000, n. 32); ou les lettres patentes adressées à sainte Thérèse par Jean-Baptiste Rubeo, prieur général de l'Ordre, pour non seulement autoriser, mais encore encourager l'instauration de la Réforme espagnole (Bruno de Jésus-Marie, *Saint Jean de la Croix*, Paris, 1920, p. 59).

gnole, cette tendance latente au ressourcement par laquelle l'Ordre des ermites dans l'Église est toujours demeuré fidèle à sa mission en esprit, lors même qu'il s'en trouvait plus ou moins écarté en pratique, s'était manifestée dans l'institution de ces sortes de laures que furent les « Saints Déserts » des Carmes Déchaussés. C'était un retour, sinon parfait du moins très marqué et pour une large part authentique, au type des primitives fondations carmélitaines, celles du temps de l'arrivée en Europe. Il y eut ainsi jusqu'à vingt-deux « Déserts » en Europe, jusqu'à ce que les révolutions du XIX[e] et du XX[e] siècle viennent les ruiner tous, les uns après les autres. Mais Élie n'est pas pour rien appelé le Vivant, le toujours Verdoyant : le lundi de Pentecôte 17 mai 1948, les Carmes des provinces de France et de Belgique ont inauguré un nouveau Désert, à Roquebrune-sur-Argens, dans le Var, répondant ainsi au vœu émis l'année précédente par le Définitoire général de l'Ordre. La volonté carmélitaine de ressourcement a ainsi affirmé sa vitalité dans le temps présent, au moment où le retour aux sources semble bien être une des motions générales de l'Esprit-Saint dans l'Église. C'est pourquoi l'on écrivait ci-dessus, au terme de l'analyse sommaire du problème de la vie érémitique dans l'Église : non seulement l'Ordre des ermites a existé, mais il existe encore. Au fronton de la chapelle de l'ermitage de Roquebrune se lit, comme un témoignage public de fidélité, cette devise élianique : *Ecce elongavi fugiens, et mansi in solitudine.* La tradition élianique de l'Institution des Premiers Moines retrouve à s'incarner chez les siens, chez ceux qui ont grâce pour cette œuvre délicate. L'Esprit qui en nos temps de zèle apostolique — combien nécessaire — fait entendre par ailleurs ces « appels de la grâce aux intransigeances de la pénitence et de la contemplation » dont on a parlé, et qui ne manque jamais à ménager dans la Maison du Père la nécessaire diversité des demeures, semble donc œuvrer à préparer dans l'Église une place appropriée pour ceux qui répondront à ces appels. *Fiat.*

Jean le Solitaire.

L'ÉRÉMITISME DANS LA VIE SPIRITUELLE ET DANS LA VIE RELIGIEUSE

Nous avons demandé à M. S., spécialiste des questions érémitiques, d'apporter sa part à cette publication. Voici ce qu'il nous écrit :

Mon Père,

Vous avez bien voulu me demander une contribution à votre numéro sur la renaissance de l'érémitisme dans l'Église. Ce qui intéresserait le plus vos lecteurs, ce sont des secrets qu'on achète trop cher pour que je les trahisse. D'autre part, exalter l'érémitisme en général me semble assez dangereux, car toute vocation à la solitude est un problème de direction spirituelle et les aspirants ne doivent pas y être encouragés indistinctement. Il me reste à mettre en garde certains amateurs contre les équivoques de ce genre de vie et à rassurer les vrais élus, ceux qui sont déjà ermites sans le savoir.

Humilité :

Un certain érémitisme a encore sa place dans l'Église, mais c'est sa place d'autrefois et de toujours, la dernière. Vouloir couronner soi-même la vie religieuse par un état plus sublime, et qui serait le désert, est une extravagance qu'il faut dénoncer au plus vite et sans faiblir, quitte à laisser les plus sûrs d'eux faire l'expérience de leurs illusions. Par contre, la dernière place est toujours à prendre, et toujours la meilleure.

De nos jours, où la personnalité ne semble pouvoir s'épanouir que dans la publicité, l'ultime libération de l'âme consiste à disparaître.

Une solitude matérielle peut la cacher, mais être ignoré est à lui seul l'isolement le plus utile. La devise de l'érémitisme moderne est : Ama nesciri.

L'érémitisme chrétien est essentiellement une école d'humilité, cet « amour de Dieu jusqu'à la détestation de soi » de saint Augustin. On peut cultiver la même vertu en se représentant ses péchés, son néant, etc. Mais ce ne sont que des équivalences psychologiques et plus pratiques de ce que réalise la privation. La solitude est une exténuation du moi pour l'être sociable qui ne se refera pas une société en se tenant compagnie à lui-même. C'est l'humilité, non par l'humiliation, mais par le vide.

Ce que la solitude peut ajouter aux renoncements de la vie commune, c'est la perte des constituants sociaux de la personnalité : réputation, estime, connaissance, donner ce qu'on a et paraître ce qu'on est. Être oublié est le complément naturel de la retraite et son dernier effort, puisque le mépris ne dépend pas de nous. C'est pourquoi il est contradictoire de s'afficher comme ermite. Chacun le devine et en sourit. L'opinion peut être exigeante pour les ermites déclarés.

Le personnalisme spirituel est un axe qui va de la pénitence à la contemplation. Pour avoir les pieds sur terre et « se tenir devant Dieu », l'érémitisme doit conserver quelque chose de pénitentiel, ne serait-ce que dans la condition sociale, l'habit, le comportement. Les spiritualités mystiques sont peut-être des bases moins saines pour l'érémitisme que les spiritualités réalistes : l'appel y est plus fréquent, mais moins sûr.

L'inutilité accrue du moine en solitude peut l'humilier avec raison. Les doctrines qui font du contemplatif le paratonnerre et le transformateur du monde ont fait plus de mal que de bien. Elles ont gâté des Ordres, désaimanté les paratonnerres et causé des courts-circuits dans les transformateurs. Renchérir là-dessus ferait de l'ermite un brahme.

L'ermite est celui à qui Dieu suffit absolument. Le dernier danger de cette attitude serait d'avoir raison seul contre tous. Heureusement, il ne manquera jamais de gens autorisés pour dire à l'ermite qu'il se trompe et le faire douter de sa propre bonne foi. Cela le maintient dans l'état de précarité spirituelle, qui est sa grâce et son seul avenir.

Le bois dont on fait les ermites :

Les prédestinés au désert sont d'abord les déchets de ce monde, l'infirme, le déficient, le raté. Saint Paul, l'Apôtre, est le produit d'une récupération de ce genre « en Arabie ». Il est resté dans l'apostolat le converti, l'avorton. Ses épîtres sont d'un homme qui ne sait plus ce que c'est que la réputation.

Dieu attire dans la solitude pour supprimer les intermédiaires et parler sans les formes, « cœur à cœur ». Le passage délicat est ce délaissement des intermédiaires. Quand il s'agit de la vie malsaine du monde, on ne méprise en la quittant que ses propres fautes. Quand c'est une vie chrétienne ou religieuse, Dieu en détache souvent par un échec, une déception spirituelle, la constatation d'une impuissance à se corriger ou à s'élever. On part en vaincu, non en vainqueur. Mais pour aboutir à Dieu, il fallait être attiré par lui à travers les fautes et les mécomptes. L'infortune d'Osée n'empêche pas l'invitation à un meilleur cœur à cœur.

La solitude est une solution à notre misère, soit essentielle, soit circonstanciée. Aussi son critère est-il l'humilité. Aux saints il suffit de s'apercevoir qu'ils sont pécheurs. Aux autres, il est bon d'avoir perdu deux membres, un œil, leur place et leur réputation pour s'aviser que l'infini supplée à tout. L'ermite est un religieux honteux qui ne demande pas quel est son grade et qui, lorsqu'on lui en laisse le choix, s'inscrit comme mauvais chrétien ou mauvais prêtre.

La solitude n'est pas un état naturel de perfection ni même de moralité. Il serait présomptueux d'y donner rendez-vous à Dieu si le rendez-vous fixé par lui n'était devenu une nécessité morale.

L'érémitisme n'est pas une voie royale, mais souvent un sentier mal frayé que prennent des va-nu-pieds honteux de marcher sur la grand' route. Ce n'est pas une méthode, ni une carrière préférable à une autre, mais, pour beaucoup, une solution à laquelle se trouve acculé un pauvre homme assez lamentable et assez aimé de Dieu pour s'apercevoir qu'il n'était bon à rien, mais que Dieu lui restait. Dieu seul.

On croit que l'érémitisme doit commencer par un grand voyage. Au contraire, l'évolution de ce genre de vie au cours des siècles chrétiens n'a cessé de rapprocher la réalisation du désir. Actuellement, c'est

pour être cénobite qu'il faut attendre et se dépayser. Un certain érémitisme est l'art de réaliser sans délai et de trouver le but sur place.

La solitude contemplative est un affrontement comme l'oraison contemplative, donc une épreuve et souvent un stage. Mais ce n'est pas à l'homme d'en fixer le terme ; on est ermite pour s'y perdre sans au-delà humain.

L'intensité de la présence ou de l'absence de Dieu aggrave les tentations, dont celles de la paresse et du laisser-aller. Pour durer, il faut en étaler l'ascèse sur toute une vie elle-même désertique et ne pas en cultiver une trop vive conscience. L'âme n'en sera pas moins décapée et réduite ou amenée à une spiritualité de primitifs. Mais à quoi bon durer quand on sort du temps ?

Précarité :

La vie érémitique est toujours précaire. L'ermite n'est pas même assuré de durer jusqu'au bout, à plus forte raison de faire école. Il est injuste de juger d'un essai de ce genre comme d'une institution, par ses chances de durer, comme il est injuste d'appliquer à un Ordre ou à une abbaye les critères de perfection d'une vocation individuelle. Mais il est inconscient de prétendre à la fois être ermite et fonder un ordre : ce serait fonder un désordre.

Le candidat au désert qui entre dans la carrière pour réformer les autres est un plaisant personnage. Ce qui rend le P. de Foucauld si exemplaire comme ermite, c'est d'abord qu'il ait choisi une situation sociale inférieure à celle des Pauvres Clarisses, puis échoué dans ses projets de communauté sans perdre cœur. A travers sourires et rencontres il se dirigeait sans faiblir vers l'Asekrem et il est mort de fidélité à son désert.

L'érémitisme, au cours de son histoire, s'est largement « institutionnalisé », surtout dans l'Église latine. Mais ce qui paraît aux cénobites une remise sur la voie n'est, pour les ermites, qu'une voie de garage. Utilisable, elle n'en est pas moins spirituellement dangereuse, parce qu'elle reconstitue entre soi des personnages et collectivement une réputation à soutenir au dehors. Il faudra beaucoup de vertu, cultivée autrement, dans un noviciat, pour remplacer l'effet direct de la privation.

Historiquement, les congrégations d'ermites sont mortes de ces perfectionnements et de ces emprunts. Quand les constitutions sont au point, elles découragent les vocations à la simplicité parfaite; et l'Esprit souffle ailleurs. Ce n'est donc pas dans une institution qu'il faut étudier l'érémitisme, mais dans une seule vie d'ermite prise au hasard. Quand le fond est atteint, tout est dit.

Bien que pour constituer une société on prenne des individus jusque-là dispersés sous le même rapport, ce n'est pas en rapprochant des ermites qu'on obtient des cénobites. On n'en fait, en mettant les choses au mieux, qu'une colonie d'ermites, à peine une collectivité.

Les corps et la vie ont tellement changé depuis les athlètes du désert de sable qu'il ne s'agit plus d'imiter qui que ce soit. L'instruction précoce est un lent corrosif. D'où l'humiliation de l'ermite moderne : être au pied du mur et s'interdire tout record, tout héroïsme. Un prêtre ne peut plus être un ermite, mais tout au plus un solitaire.

Les situations successives prévues pour les religieux se succèdent parfois en sens inverse dans la réalité d'une vie spirituelle. On voit d'excellents religieux achever leur carrière dans des épreuves de novices, et des saints canonisés l'ont terminée dans un postulat précaire, reconduits sur le seuil. Les genres de vie, quand on cherche à les étager, ne sont pas moins trompeurs et l'Esprit souffle comme il « peut » à travers des vies encombrées de prétentions et de préjugés. Aucun ermite de vocation n'est sûr que l'esprit qui le pousse soufflera toujours dans le même sens. Il n'y a donc ni contradiction ni négation à faire déboucher dans la vie apostolique, si Dieu s'y révèle plus proche, la solitude la plus farouche. Les plus grands ermites ne le sont pas toujours restés. Saint Antoine a tout essayé, même la Mission d'Alexandrie.

Il n'est pas impossible que les solitaires aient besoin eux aussi de diversion, de vacances. C'est le comble, diront certains. C'est plutôt un test d'authenticité. Si l'amour-propre retient le solitaire d'être sage, il n'a rien à perdre, que son snobisme. Là encore, vérité fulgurante du P. de Foucauld.

La vie contemplative solitaire est sans doute une tradition constante de l'Église latine. Mais la perspective qui réunit tous ces destins individuels dans un mouvement ininterrompu fait oublier que c'est une

aventure chaque fois courue. Il n'y a ni recette ni sécurité. C'est moins un genre de vie imitable qu'une vocation, toujours originale, risquée, inquiétante pour les sages et sans ordre ni beauté.

Érémitisme et vie religieuse :

Tout commence par un homme seul, mais d'une telle plénitude que des sociétés peuvent en germer. C'est la graine. Ensuite, c'est à la forte race des cénobites de produire des ermites comme l'arbre ses fruits. Le spirituel solitaire sort le plus souvent d'une vie commune fortement éducatrice. Le cénobite qui a cristallisé la sagesse de son milieu peut continuer tout seul, comme le prévoit saint Benoît.

L'érémitisme pur est à peine réalisable, car l'intensité du bien use et la vie recompose ce que l'esprit sépare. Il est moins téméraire de rechercher la solitude avec Dieu dans le cadre d'un Ordre ou d'une Église qui puisse vous rattraper. Mais il ne suffit pas d'être ermite de cœur dans le train d'une communauté, il faut faire l'expérience essentielle, se jeter dans le désert d'hommes, de semblables et même de supérieurs, qu'est la solitude prolongée. L'infini auquel on tend à travers les deux vies, commune et solitaire, réclame tout l'homme, dans les deux sens. Quand il faut composer avec les deux esprits, on partage ses forces entre deux tiédeurs. La religion la plus désintéressée, celle du désert, finit par n'être qu'un souvenir de famille. Chez les meilleurs, c'est le vent qui passe sur une conscience déjà déterminée par un autre rapport à Dieu.

L'érémitisme est un aspect de la plupart des Ordres religieux, parfois leur remords ou leur patrie de rêve. Seules peut-être les familles dominicaine et oratorienne, qui ne doivent rien au désert, n'y ramènent pas leurs spirituels et s'équilibrent autrement. Pour d'autres, dont le fondateur et les réformateurs ont trouvé leur voie dans la solitude, il semble présomptueux de dire : « Fontaine, je ne boirai pas ton eau. » Les restaurations intellectuelles les laissent sur leur soif.

Dans les Ordres anciens, même canoniaux, l'esprit du désert est ce qui les rattache au monachisme unique des origines. C'est leur secret à chacun, sans être l'originalité d'aucun, puisqu'il ne l'est même pas du christianisme. Les règles vont souvent moins au fond que cet instinct de non-conservation qui pulvérise les artifices et les recours de la vie présente à l'approche de l'Être. C'est à peine un objet de

règle et les plus anciennes ne l'ont pas codifié. Il n'y a pas de commandement de Dieu pour respirer.

Les objections de principe contre une renaissance de l'érémitisme sont sérieuses, mais un peu de psychologie semble pouvoir les résoudre. Inutile d'attendre des règles, car s'il y en avait, il ne suffirait pas de les appliquer pour éviter les méprises. C'est affaire de direction spirituelle et cela suppose chez le supérieur une liberté de détermination qu'on trouve en général dans les grands Ordres. Un Abbé craint-il d'avoir de mauvais ermites ? Avec ou sans règle, ce sera toujours de sa faute.

L'érémitisme n'est pas bon en soi comme peut l'être une vie cénobitique. Ce n'est qu'un moyen héroïque, donc anormal et dont la supériorité dépend de l'usage qu'on en fait. Il ne faut donc pousser personne au désert, mais plutôt retenir ceux qui s'en approchent trop fièrement. Pourtant, ce grain de folie fait le sel de la vie religieuse et garantit sa vérité à l'amour de Dieu professionnel.

L'érémitisme est peu chrétien, si on définit le christianisme par son innovation, et il n'est catholique qu'au sens universel et potentiel du mot. C'est la spiritualité d'une révélation plus élémentaire, mais qui paraît à l'ermite encore plus essentielle. L'épanouissement remarquable et constant de cette religion du désert dans l'Église romaine en donne une idée plus juste que les mesures de prudence prises à Rome contre les faux ermites. L'amour solitaire de Dieu n'a pas besoin d'être exalté par les lois, pas plus qu'admiré par les passants. Il doit se contenter de la miséricorde de Dieu, de la pitié de ses prêtres et de la commisération publique.

Beaucoup de gens, harassés par la vie moderne, envient la tranquillité des cloîtres et cherchent un repos dans la vie monastique qu'en fait ils ne supportent pas davantage. De même des religieux écrasés par l'horaire se tournent vers les Pères du désert et entendent des voix. Leur vocation n'est pas meilleure. Elle consiste à se débarrasser d'autrui, non de soi. Au lieu de livrer à Dieu, la solitude qu'on cherche pour soi est un repliement et aboutit à une suffisance incurable. Mais à qui cherche Dieu, la solitude retire tout le reste et le remplace. C'est le meilleur ou le pire, selon les dispositions qu'on y apporte.

Il y aurait moins de candidats à l'érémitisme dans les monastères si on donnait aux moines des vacances, des permissions de détente. L'ermitage annexé à une communauté peut servir de soupape aux oppressés, qu'ils aient tort ou raison. Son vrai rôle est de favoriser l'accomplissement des vocations contemplatives parvenues à maturité, mais il ne faut pas le dire. Une retraite, même stratégique, est toujours la sanction d'un échec ou d'une infirmité. Cet aspect naturel d'une démarche supérieure est le meilleur alibi pour les chercheurs d'absolu, car c'en est la vérité la plus humble. Il est sans illusions et l'ermite qui n'en aurait pas conscience pourrait attendre. Quand un supérieur laisse prendre le large à un moine — duc in altum —, *il vaudrait mieux que cette mesure prenne l'aspect d'une punition que d'une récompense. Il est toujours temps de canoniser les gens après leur mort. Les ermites qui verseraient d'eux-mêmes dans le sublime peuvent être reversés avec profit dans le quotidien.*

Un érémitisme temporaire et très proche serait facile à restaurer dans les abbayes ferventes, et l'est déjà. Les empêchements sont moraux : incompréhension du moine anti-mystique, à qui l'observance est un fardeau pesant et un joug sans douceur. Peut-être jaloux de l'évadé-pour-cause-de-sainteté, il devient lui-même méchant-pour-cause-de-régularité. Le partant est rejeté, soupçonné des pires maladies, on l'enferme dans son prétendu héroïsme, on oublie que c'est un frère, un fils... Dans cette atmosphère empoisonnée, il faut renoncer au plus simple et au plus traditionnel des instruments de perfection, mais c'est un échec du cénobitisme lui-même qui s'asphyxie dans son armure. Le stage au désert, considéré comme un temps de retraite, d'expériment, de probation, serait au contraire le moment de compatir à la faiblesse du semblable placé devant un idéal plus abrupt. Si l'épreuve se prolonge, il faut lui ménager soutien et retour, même temporaire, pour reprendre souffle. Rien ne réussira sans charité.

On est ermite partout ou on ne sera ermite nulle part. Une solitude oisive serait voluptueuse si elle n'achevait un dépouillement commencé en société. Les réalisations érémitiques dans les communautés ne doivent être que le dernier pas d'un exil intérieur, non le premier. Pourtant la vacuité sensible du cadre est un moyen plus efficace que la tendance. Toute ascèse doit en venir au fait.

Érémitisme et cénobitisme ne s'excluent pas. L'ancienne opposition

entre ces deux races de contemplatifs peut se résoudre de nos jours dans l'aveu du besoin que chacun a de l'autre. L'ermite peut moins que jamais se passer des écoles de détachement et d'amour de Dieu que sont les monastères; en achevant le parcours seul, il ne renie rien et continue à relever des maîtres dont il ne veut pas prendre la place. Les cénobites de leur côté seraient sauvés d'une passe critique si, au lieu d'éclater en individualismes et de s'extérioriser de façon banale, ils tendaient ouvertement au personnalisme de leur profession, qui est celui des déserts intérieur et extérieur.

Il ne s'agit plus de retenir derrière une porte des hommes qu'on a laissés se refaire un nom, mais de les initier à temps à un au-delà de la vie commune qui n'en démente pas les vertus et de faire coïncider leur autonomie intellectuelle ou sacerdotale avec l'idéal monastique mieux compris. Alors ils pourront emporter leur vocation dans la solitude redoublée à laquelle chaque heure d'oraison les prépare, et même en prolonger les destins au lieu de s'y soustraire.

Rien n'est plus personnel et particulier à un homme que son orgueil, exagération du moi, et rien n'est plus personnel et particulier à un chrétien que son humilité, révélatrice des profondeurs. De même rien n'est plus particulier à un peuple que les fêtes et les foires, où se débandent ses instincts, et rien n'est plus particulier à un ordre, que les formes et les phases de retraite où s'accomplit sa spiritualité.

A chacun donc son érémitisme comme son exubérance. On ne peut s'en montrer les uns aux autres que la direction.

Justification de la retraite :

La thèse qui déclare l'érémitisme périmé depuis l'apparition des cénobites repose en partie sur une confusion. Elle attribue à des âmes, dont chacune est faite pour l'infini, les rapports de la partie au tout, qui régissent les individus comptés par têtes. Ce calcul de quantités ne s'applique pas à des valeurs purement qualitatives.

La vie matérielle régresse en allant de la société aux individus parce qu'elles les assume; la vie spirituelle progresse en allant de la société aux personnes, parce qu'elles la résument.

C'est la conscience, non la communauté, qui, créée à l'image de Dieu, est susceptible d'en refléter les perfections.

La sainteté, c'est l'Esprit qui s'empare d'une conscience, comme

d'une pellicule vierge, pour y imprimer quelques traits nouveaux de l'Invisible.

L'Église elle-même, tout organisée qu'elle soit pour rassembler les âmes, ne les canonise qu'une à une.

Dix âmes ne sont pas plus spirituelles qu'une, et cent le sont d'ordinaire beaucoup moins. L'uniformité réduit les chances de se libérer d'un personnage, pour ne plus ressembler à quelqu'un.

L'idéal lui-même est mesuré aux membres d'une société particulière, parce que les particularismes collectifs se défendent mieux contre l'Infini que des particuliers, une fois larguée leur définition.

Pour renvoyer les rayons du soleil, ce n'est pas la surface, encore moins la multiplicité qui importent au miroir, mais la pureté de sa glace et la solidité de l'étain. Tout miroir est d'abord découpé dans quelque autre, mais la juxtaposition des morceaux n'en fait qu'un miroir brisé. Une seule facette, mieux polie ou mieux étamée, trahit moins l'astre qui s'y reflète, que plusieurs laissées bord à bord.

Toute existence humaine a son étape solitaire. Ce n'est pas la jeunesse, âge des initiations et des imitations, mais la vieillesse, âge de la retraite et du délaissement.

La vie spirituelle, malgré sa spontanéité, n'échappe pas à cette loi : ses premières étapes sont collectives, parce qu'elles sont communes, les dernières solitaires, parce qu'originales. L'Esprit ne peut courir son aventure dans une âme qu'en liberté; c'est pourquoi il l'entraîne à l'écart et lui fait sentir autour d'elle un vide.

Ce ne sont pas les années qui font du vieillard un sage. Le vieillissement ne fait que des isolés; c'est la solitude acceptée de quiconque survit à son temps, qui consomme la maturité de l'esprit. De même faut-il acheter sa retraite au prix de quelque amputation du moi, pour ne pas s'y retrouver sans plus, et s'enfermer désespérément en soi. L'érémitisme chrétien est une fugue avant d'être un reposoir.

Toute vie contemplative est un état où se perpétue presque passivement une ascèse qui a pu être mouvementée. Quand c'est l'ensemble de la civilisation ou de la société auquel on renonce, leur privation prend un nom : le désert, la solitude; on en parle comme d'un nouveau milieu, bien que Dieu en soit le seul Autre. C'est lui qui a reçu

l'exilé, le banni, et la fidélité au vide se confond avec l'amour de celui qui le remplit, le sacrifice est éclipsé par la communion.

L'endroit où l'homme se fuit, pécheur, est aussi celui où l'âme se découvre divine. Le même genre de vie est donc à la fois une perte et un trésor, une négation efficace et un accomplissement. Le désert est trop simple. La tentation la plus ordinaire de l'ermite comme de tous les religieux est d'oublier de chercher celui qu'ils ont déjà trouvé.

Voilà pourquoi l'érémitisme, état de perfection par excellence, est encore plus équivoque et plus dangereux que le monachisme en général. L'ermite fait aisément figure de retraité du christianisme et les Thébaïdes, d'Abbayes de Thélème.

Voilà pourquoi le désert, cent fois dénoncé, n'a pas perdu ses adeptes et pourquoi ils n'échangeraient leur dénuement moral contre aucun costume. Le risque est réel, mais la proximité de l'Enjeu donne aux belles âmes toutes les audaces. L'ermite est l'homme qui se damnerait pour Dieu.

Ces remarques en sens divers et souvent contraires pourront dérouter des adorateurs trop empressés de la vie érémitique. Mais que vaudrait une opinion plus tranchée sur un état qui n'est authentique que s'il est déroutant ? Vu d'une société organisée, le meilleur érémitisme n'est peut-être que l'immense et définitive déroute d'une âme pénitente et trop aimée devant Dieu.

Priez pour moi.

S.

ÉLIE ET NOUS

Heureux ceux qui ont été honorés de ton amitié [1].

La Bible est révélation progressive. Chacun des hommes de Dieu qui y figurent est chargé de faire avancer pour une part la lumière divine, chacun a un message propre à délivrer.

Mais par delà leur charisme ou leur mission, nous saisissons presque toujours une vie profonde de grâce personnelle, une sainteté.

Élie a pu être chargé de faire tomber la foudre ou de *prononcer des arrêts de vengeance*, mais il semble bien que l'essentiel de son message soit dans cette révélation de l'intimité divine [2]. Nous voudrions essayer, avec une âme de disciple, de nous approcher du secret de sa vie intime. Son histoire nous montre quelle condescendance il a pour les disciples qui tiennent à le suivre, même lorsqu'il préférerait être seul (2 Rois, 2, 2, 4, 6). Et ici, c'est le grand solitaire lui-même qui nous y invite, puisqu'il nous a livré son expérience la plus intense et la plus haute, cette nuit sur l'Horeb (1 Rois, 19, 1-18) où Dieu a ouvert à son prophète, et par lui à tout son peuple, une lumière nouvelle. A Moïse, en ce lieu même, il avait révélé son Nom, le Nom qui dit quelque chose de sa nature; à Élie il révèle, dans une ren-

1. *Beati qui... in amicitia tua decorati sunt.* Eccli., 48, 11, vg. (Le texte grec est incertain, mais son sens n'est probablement pas celui que donne ici la Vulgate.)

2. Cf. *Élie dans l'histoire du salut*, dans *La Vie Spirituelle*, août-septembre 1952, pp. 136-147.

contre vivante, sa manière d'être, cette intimité qui est le propre de l'esprit. La plénitude de la révélation seule nous dira jusqu'où va cette intériorité : dans la Sainte Trinité, c'est la circumincession, le Fils éternellement dans le sein du Père, l'immanence des trois Personnes si complète qu'elles sont un seul Être.

Pour nous, nous sommes isolés par nos corps opaques, impénétrables, nous ne pouvons échanger du spirituel qu'avec des paroles. Heureusement que parfois l'échange va plus loin, quand l'amitié atteint au niveau du silence. « Heureux deux amis qui s'aiment assez pour savoir se taire ensemble », disait Péguy. Mais quelle extériorité, quelle impénétrabilité trop réelle fait encore écran !

Dieu est immanent, plus intime en moi que moi-même, plus proche et sans cesse présent. *Dieu est ici, et je ne le savais pas !* (Gn., 29, 16). Tout notre effort doit être de le savoir le plus souvent possible, d'être, nous aussi, présents à Dieu.

Le mot même par lequel Élie déclare qu'il sert le Dieu vivant est éclairant sur ce point. Il dit : *en face de qui je me tiens* (*amadhti lephanau*). Sans doute, l'expression hébraïque est courante pour exprimer le service, et s'emploie souvent de serviteurs, en un sens banal — mais il n'est pas indifférent que ce soit ce mot-là qu'ait choisi Élie[3]. On touche ici l'infirmité de toute traduction, qui ne peut à la fois donner le sens normal d'une expression : *que je sers*, et sa saveur, son sens originel, dont la coloration affleure sous l'usure sémantique : *en face de qui je me*

3. L'expression se trouve environ quatre-vingts fois dans la Bible hébraïque. Une fois sur deux, elle a son sens propre : *se tenir devant, se présenter*, — d'où le sens cultuel (une quinzaine de fois) attribué aux prêtres, aux lévites, qui *se tiennent devant* l'arche, *devant* l'autel, *devant Yahweh*, pour faire le service du culte. — *Se tenir devant* a parfois le sens de *tenir contre, résister*, d'où cette signification très intéressante au point de vue religieux, de l'*intercession* : Moïse *se tint sur la brèche devant la face de Yahweh* (Ps. 106, 23). Cf. Jér., 18, 20.

Elle prend (une douzaine de fois) le sens particulier de *servir*, un roi, un maître. Élie l'emploie dans cette acception de *servir*, mais en l'appliquant au *service de Dieu*; et, dans ce sens précis, où il ne s'agit manifestement ni de culte ni d'intercession, cela ne se trouve guère que dans sa bouche (1 Rois, 17, 1; 18, 15), et celle de son disciple Élisée (2 Rois, 3, 14; 5, 16), qui l'a apprise de lui (cf. aussi Jér., 15, 19). Elle n'est donc pas si banale dans ce sens, il y a là quelque chose de propre à Élie.

tiens. Si Élie veut déclarer qu'il sert le Dieu vivant, il ne nous est pas indifférent de constater que, parmi tant de façons possibles, il ait préféré l'exprimer en disant simplement : *Je me tiens en face de lui.*

Dieu n'a pas besoin de nos services, ni de ceux d'un Élie. Il peut certes faire tomber la foudre sans nous, et s'il avait besoin de quelque chose, n'a-t-il pas aussitôt douze légions d'anges? Le seul service qu'il attende de nous, c'est l'attention, la présence : que *nous nous tenions devant lui*. La révélation, s'épanouissant, aura ce mot étonnant, qu'*il a mis ses délices à être avec les enfants des hommes* (Pr., 8, 31). Pourquoi ne chercherions-nous pas à lui offrir un peu plus souvent cette joie d'être avec lui? Si le Seigneur nous fait la grâce de nous faire percevoir cette présence, c'est une grâce. Mais s'il ne la fait pas, il n'en est pas moins présent, maintenant, et maintenant encore, et tout notre effort doit être de rendre sans cesse vivante, actuelle, notre foi en cette présence, par laquelle la créature intelligente retrouve son centre de gravité ontologique, et l'enfant de Dieu, l'intimité avec le Père.

Mais cette présence est un souffle silencieux, si imperceptible que n'importe quel bruit le couvre, et il faut que l'âme ait appris à le discerner de tout ce qui n'est pas lui.

C'est pourquoi Élie a dû d'abord traverser le désert.

Avez-vous remarqué le goût de Dieu pour le désert, tout au long de la Bible ?

C'est que le désert est aride, pur et dur, vide, dépouillant. Il est indispensable de passer par là pour une spiritualisation, pour des communications plus hautes. Le pays sans chemin est le seul chemin pour arriver à l'Horeb.

En abordant le désert, Élie laisse son serviteur. On ne peut être que seul pour passer par les grandes expériences. Plus la touche, douleur ou joie, est profonde, et plus elle isole. Et cette solitude est nécessaire à la purification elle-même — si nécessaire que, lorsqu'il n'a pas un désert sous la main pour vous y mettre, Dieu le crée exprès pour vous : il lui suffit de couper les communications autour de l'âme qu'il veut purifier. Alors, même au sein d'une famille, d'une communauté religieuse, elle peut être

d'autant plus isolée qu'elle paraît plus entourée. Il faut qu'elle soit seule. Pour Jacob aussi, la rencontre mystérieuse avec Yahweh n'a lieu qu'une fois tout le camp passé de l'autre côté du torrent, présent, femmes, enfants, troupeaux et bagages. *Et Jacob resta seul* (Gn., 32, 25). La lutte va commencer...

Pour Élie aussi, dès la première journée de chemin, voici la grande épreuve : tentation de lassitude et de découragement. *Il souhaita de mourir et dit : « C'en est assez maintenant, ô Yahweh. Prends ma vie, car je ne suis pas meilleur que mes pères. » Il se coucha et s'endormit.* Il y a juste vingt-quatre heures du triomphe qui lui donnait des ailes sur la route de Yizréel. Hier, hier seulement, c'était l'éclatante victoire du yahwisme au Carmel, la foudre dévorait l'holocauste, tout le peuple criait d'une seule voix : *C'est Yahweh qui est Dieu*, cette engeance des prophètes de Baal était exterminée... (1 Rois, 18). Il avait cru tenir la revanche définitive de Yahweh et l'établissement de son culte à jamais sur la terre de son héritage...

Il a suffi de la méchanceté d'une femme — *il n'est pire colère que la colère d'une femme*[4] — pour faire échouer le redressement plein d'espoir. Demain, les prêtres de Baal pulluleront de nouveau. Le peuple versatile les suivra. Et Élie a dû fuir. Ce n'est pas « un châtiment », comme le suppose saint Jean Chrysostome, ni « une défaillance humaine » : le Seigneur lui-même recommandera : *Quand on vous persécutera dans une ville, fuyez dans une autre* (Mt., 10, 23). La bravade ni la témérité ne sont louables. Élie devait s'enfuir, dans l'intérêt même du yahwisme dont il est le dernier fidèle. Mais il en sent plus fort l'humiliation, après la glorieuse journée du Carmel.

Et il est seul. L'immense solitude du désert qui l'entoure n'est qu'une image de son isolement dans sa foi. Tout son zèle a été impuissant. Il connaît là ce profond sentiment d'échec qui habite si souvent le cœur de l'homme. Les plus beaux triomphes ne « réussissent » pas. Et même c'est peut-être là que nous trouvons la connaissance la plus aiguë de notre misère intérieure. Serait-on l'instrument de miracles prodigieux, cela ne change

4. Eccli., 25, 15. Toute la vie de Jézabel illustre ce proverbe : 1 Rois, 18, 13; 19, 1-2; 21, 5-16, etc.

pas le vieil homme. Les miracles ne sont pas, ne font pas la sainteté. S'il plaît à Dieu de se servir de nous pour des œuvres extérieures, — sans parler de miracles, mais par exemple l'apostolat, la prédication, — nous nous retrouvons avec tout le poids de ce que nous sommes, avec la disproportion sentie plus grande entre ce qui est de Dieu et ce qui est de nous.

C'est l'aveu émouvant du saint : *Je ne vaux pas mieux que mes pères*, auquel saint Jacques fait écho : *Élie n'était qu'un homme, soumis aux mêmes misères que nous*[5]. Le rude Tesbite vêtu de poil, que nous avons toujours tendance à dresser hiératique, lointain, sur les sommets où s'enfante l'éclair, est là si pareil à nous, si proche de l'expérience de notre misère... *Yahweh l'avait fixé sur de fortes montagnes : et lui disait, dans sa sécurité : « Jamais rien ne m'ébranlera ! » Que Dieu cache sa face, et le voilà perdu* (Ps., 30, 7-8). La sobriété du récit nous laisse pressentir que dans le désert Élie a connu la grande purification de la foi, a passé par la ténèbre mystique : *C'en est assez maintenant, ô Yahweh ! Prends ma vie.* Il est épuisé, car « le combat spirituel est aussi brutal que la bataille d'hommes ». *Il s'endort*, accablé. Mais *voici qu'un ange lui apparaît pour le réconforter.* Il lui apporte la nourriture merveilleuse qui donne la force de franchir les plus dures étapes. *Panem angelorum manducavit homo*, Élie peut repartir.

En quelques foulées il va être au but... Non. Pas encore. L'épreuve doit durer *quarante jours et quarante nuits.* Une âme ne se décante que lentement. Après le triomphe, après la détresse, après le réconfort, il lui faut rester longtemps dans ce désert, un des plus sévères du globe. Rien ne peut remplacer l'épreuve du temps. Il faut que l'âme apprenne à durer devant son Dieu, à tenir dans la foi et la nuit. La longue oraison est par excellence la voie par laquelle Dieu mène à la haute oraison. Dans ce vide, ce « pays imprenable en photos », sans rien qui suscite l'intérêt, l'âme est purifiée par l'ennui. C'est un mot qu'on a parfois peur de prononcer, comme si l'ennui n'avait pas une valeur de purification de premier ordre. « Où est

5. Jac., 5, 27. Pour avoir écrit ce mot, saint Jacques devrait bien être le patron de l'hagiographie.

l'homme qui sait s'ennuyer ? Celui qui, lorsqu'il ne peut échapper à l'ennui par en haut, refuse de le fuir par en bas ? Nulle épreuve ne peut rien contre cet homme. La nuit des saints, c'est l'ennui pâti sans déchéance » (Thibon).

Et s'il y avait seulement le vide et l'ennui ! Mais le désert est une terre sans chemin. Loin des sentiers des hommes, hors de toute voie tracée, il faut apprendre à être conduit directement par Dieu, par ses voies qui ne sont pas les nôtres, qui nous paraissent souvent beaucoup plus longues que les nôtres. *Per tuas semitas*... Lui seul sait de quels chemins de fourmis nous avons besoin pour arriver au but que lui seul connaît.

Et l'attente, la monotonie, la dureté du désert ont une valeur éducatrice irremplaçable : elles aiguisent en nous le désir, éveillent nos sens spirituels. En acceptant, à l'exemple du prophète, cette marche indéfinie *in terra deserta, invia et inaquosa*, l'âme s'assouplit et apprend les voies de Dieu. C'est ainsi qu'Élie a acquis ce discernement qui lui permettra de savoir au premier instant, devant les phénomènes les plus impressionnants, que *Yahweh n'est pas là;* les yeux s'habituent à l'obscurité, l'oreille s'affine dans le silence et devient capable d'ouïr les murmures les plus légers...

Toutes les sévérités du désert ne sont que pour amener l'âme à ce silence qui est la condition même de toute vie spirituelle. Nous ne pouvons pas, comme Élie ou plus tard les ermites, aller au désert, nous ne pouvons peut-être pas consacrer un temps considérable à l'oraison, mais tous nous pouvons tendre au silence intérieur. On se plaint souvent de manquer de temps pour approfondir sa vie spirituelle. Ici, il n'y a pas besoin d'être particulièrement doué, ni d'avoir du temps. C'est possible même dans la vie la plus engagée, happée par une activité contraignante. Si le téléphone sonne et interrompt un travail, l'instant d'aller répondre suffit pour reprendre conscience de l'intimité du Dieu toujours présent, et d'y avoir retrouvé la force de vivre, et de parler, et d'être tout à celui qui appelle. Nos journées sont riches de ces temps vides, où nous dépensons distraitement, à toute fin, en vulgaire monnaie de pas, ce que nous pourrions transmuer en or pur sous le regard de l'attention.

Nous devons essayer de garder précieusement cette zone de silence intact, ce sommet de pure solitude où nous puissions sans cesse *nous tenir en face du Dieu vivant*, ce qui est, saint Élie nous l'a appris, la manière même de le servir.

C'est en cette profondeur de silence que l'on peut être attentif au souffle imperceptible. Le visage voilé, dans la nuit de la foi, l'âme décantée par le silence reconnaît, sans aucun bruit de paroles, la présence secrète en elle de son Dieu.

Et ce n'est pas une voie qui nous isole, nous sépare. Tout de suite après l'expérience ineffable, le prophète reçoit l'ordre de *retourner par le même chemin* (1 Rois, 19, 15). Son devoir d'état l'appelle, plus dur que par le passé, une redoutable mission de châtiment. Dieu le renvoie à sa tâche humaine, à son rôle de prophète. Mais il emporte en lui, à jamais inviolé, le silence de l'Horeb, de cette haute montagne où s'est inaugurée en sa faveur une des formes les plus spirituelles de l'intimité divine.

C'est pourquoi Élie est le père des contemplatifs, et qu'un grand ordre contemplatif vit de son esprit[6]. Mais sont contemplatifs aussi, parfois sans le savoir, tous ceux qui, plus ou moins obscurément, ont soif de cette intimité, tous ceux qui, si faiblement que ce soit, en ont pris conscience et essaient d'y être attentifs dans le silence. Cette nuit vécue par le prophète au sommet de l'Horeb, c'est un commencement dans la révélation du silence. Aussi tous les contemplatifs, jusqu'à la fin des temps, vivront dans le sillage d'Élie.

S. J. D'A.

6. Il est assez singulier que l'office de saint Élie, au propre du Carmel (20 juillet), ne mentionne ni le désert ni l'Horeb, à part une fugitive allusion dans une hymne. Le premier nocturne, c'est Sarepta; le deuxième, un ramassis de légendes; le troisième, la Transfiguration. Les capitules sont pris de l'Ecclésiastique, les antiennes et les répons se renvoient les miracles et le feu du ciel...

Peut-être les liturgistes ont-ils pensé que le héros ne se trouvait pas là en situation assez flatteuse, et que leur piété filiale se devait de couvrir son épreuve d'un manteau de Noé? On dirait que le mot du Siracide sur « le blâme » entendu à l'Horeb (Eccli., 48, 7), les a impressionnés et leur a fait éliminer de l'histoire d'Élie précisément l'épisode le plus riche en valeur contemplative...

COLONNES DE SAINTETÉ

Une plainte, trop modeste pour être qualifiée de déchirante, émouvante à coup sûr, a traversé les siècles : celle du diacre Walfroy au bon Grégoire de Tours, de passage à Carignan (dans les Ardennes), l'an 585. Lui, Walfroy, il avait dressé une colonne sur laquelle il était monté pour mener la vie si méritoire des stylites. Dieu, qu'il avait souffert ! « Quand venait l'hiver, j'étais tellement brûlé par le souffle glacial de la bise que les ongles me tombaient des pieds, et des chandelles de glace pendaient à ma barbe. » Mais quel réconfort devant les résultats obtenus ! Les foules venaient le visiter; il les édifiait, les exhortait — tant et si bien que la statue de Diane avait été renversée de la montagne où elle dominait et qu'une église l'avait remplacée. Hélas ! un jour, des évêques vinrent à passer; leur réprobation fut totale : « Vous ne marchez pas dans la bonne voie; qui êtes-vous pour vous comparer à Syméon d'Antioche ? D'ailleurs, le climat ne vous permet pas d'affronter un pareil tourment; descendez et habitez plutôt avec les frères que vous avez groupés autour de vous. » Il était descendu par obéissance; il s'était laissé emmener par l'un d'entre eux, plus acharné que les autres; en son absence, des ouvriers étaient venus détruire sa colonne dont il ne retrouva plus que des tronçons épars. Que de larmes il avait versées ! Quelle épreuve de vivre en communauté avec une vocation d'anachorète ! Toutefois, que la volonté de Dieu, parlant par ses représentants, soit adorée !

Walfroy était-il bien, dans tout l'Occident, le premier et le

seul à vouloir imiter les stylites de Syrie, d'Asie Mineure et de Grèce ? L'histoire en tout cas n'a enregistré que son nom dans cette catégorie. Nous avons ainsi, dans l'ordre temporel, les veilleurs des nombreuses tours génoises de la Corse, les gardiens de nos phares, les guetteurs d'incendie en forêt... mais, dans le domaine religieux, il est arrivé malheur au seul homme qui eût pu transposer sur le plan religieux une fonction analogue et témoigner d'une intrépidité hors de pair à servir le Seigneur. Faut-il se lamenter, avec Walfroy, sur cette colonne brisée d'un coup de crosse ?

Le rêve de Walfroy.

« Qui êtes-vous pour vous comparer à Syméon d'Antioche ? »

Le modèle était de taille. C'est lui qu'ont contemplé et suivi tous les stylites d'Orient. On a tenté, mais en vain, de lui trouver des ancêtres dans l'antiquité païenne; c'est bien lui qui est le créateur du genre. Et si ce mode de vie a été haussé à l'état d'une institution, c'est à son ascendant extraordinaire qu'on le doit.

Comment en est-il arrivé là ? Syméon l'Ancien (389-459) se fit d'abord remarquer par ses pénitences excessives. Il est, pour ce motif, renvoyé du monastère. Livré à lui-même, il descend dans une citerne, où il compte séjourner. On l'en tire avec peine au bout de cinq jours pour le réintégrer dans sa communauté. Nouveau départ pour Tellnesin, où il se fait emmurer durant tout un carême sans manger. Il commence vaillamment par rester debout; il est ensuite obligé de s'asseoir; il finit par se coucher. Lorsqu'on le libère, il est à bout de forces, près de mourir. Peu importe. Théodoret, qui acheva son histoire avant la fin du stylite, note qu'il recommença cette pratique quadragésimale jusqu'à vingt-huit fois. Syméon se force ensuite à ne pas dépasser un certain rayon en se liant avec une grosse chaîne. Quand, sur la remarque de Mélèce que les liens de la volonté l'emportent sur les liens extérieurs, il consent à s'en séparer, « on trouva, dans la bande de peau qu'entourait le cercle de fer, vingt grandes

punaises qu'il n'avait eu garde de tuer et qui, par leurs morsures, aggravaient singulièrement son supplice » (XXVII) [1].

Comment, dans ces conditions, échapper à l'admiration des foules orientales, indiscrètes par nature? On veut le toucher; on emporte des parcelles de sa tunique de cuir. C'est trop : Syméon invente de s'installer au sommet d'une colonne. Il en change trois fois, s'élevant toujours davantage; la dernière qu'il occupera aura de seize à dix-huit mètres. Il poursuit là-haut la coutume de ses rigoureux carêmes et, afin de s'épargner les « adoucissements », il se fait lier à un poteau. Finalement, il est assez sûr de soi pour renoncer à tout appui.

Si Walfroy gardait le terrible souvenir d'avoir eu froid aux pieds dans les Ardennes, on comprend qu'en Syrie, Syméon l'Ancien avait à craindre les coups de soleil. Aussi portait-il constamment un bonnet sur la tête. C'est la seule concession aux rigueurs du climat qu'on lui connaisse, ce qui ne l'empêche pas de souffrir d'ophtalmies douloureuses qui, à de certains moments, font croire qu'il est devenu aveugle. Debout, sans abri, de nuit et de jour, il ne cesse de lever les bras vers le ciel, de s'incliner, le front touchant presque les pieds. Un disciple de Théodoret a compté un jour jusqu'à mille deux cent quarante-quatre inclinations et s'est retiré, lassé de poursuivre ce calcul. Les ulcères aux pieds font leur apparition; le pus en découle sans cesse. Syméon tient bon durant trente-sept ans. Il sera, à jamais, pour ses imitateurs, l'incomparable témoin du détachement de cette terre et de la contemplation de Dieu.

Sans sortir des limites du réel — les documents sont là — l'imagination s'enflamme à considérer Syméon l'Ancien et ses émules sur leurs colonnes. Voyez-les, ballottés par le vent, transpercés par la pluie, gelés parfois à la lettre par le froid, s'écroulant avec leur colonne aux tremblements de terre, précipités dans les flots par un raz de marée, frappés à mort par la foudre.

1. Voir sur ce sujet : *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, au mot : *stylite*, l'article de Dom H. Leclercq, ainsi que le volume du R. P. Delehaye, *Les saints stylites*, Bruxelles, Société des Bollandistes, et Paris, Picard, 1923. Nos références en chiffres romains dans le texte reportent à ce dernier ouvrage.

Les inconvénients de la vie quotidienne ne les éprouvent pas moins. En plein hiver, un coup de vent emporte la tunique de peau de Daniel le stylite par-dessus la balustrade. Il reste toute la nuit exposé nu à la neige. Lorsqu'on parvint à dresser une échelle pour lui porter secours, il était couvert de glace. Des frictions d'eau chaude arrivèrent par bonheur à le ranimer. Quant à Lazare le Galisiote, l'idée lui vint un jour, par mesure d'hygiène, d'installer un tuyau d'évacuation du haut en bas de sa colonne. Mal lui en prit. Non loin de là se trouvait une colonie de fourmis qui sut profiter de cette occasion d'émigrer. Les innocentes petites bêtes ne tardèrent pas à prendre le départ du tronc d'arbre qu'elles exploitaient pour gravir en rangs serrés la colonne — stylites elles aussi ! — et ajouter aux souffrances comme aux mérites du saint homme. Et puisque enfin nos stylites n'étaient pas exemptés de l'impôt, faudrait-il évoquer des ennuis avec le percepteur ?

On devine à ces traits de quelle force d'âme Syméon l'Ancien et ses imitateurs devaient être pourvus. De quelle constance aussi ! Le P. Delehaye note que tous ceux que les documents permettent de suivre moururent sur leur colonne (CLXVII). Syméon l'Ancien meurt à soixante-dix ans, Daniel à quatre-vingt-quatre ans, Syméon le Jeune à soixante-quinze ans, Alypius à quatre-vingt-dix-neuf et Luc dépasse la centaine, après des séjours sur leurs colonnes variant de trente-trois à soixante-neuf ans ! Pareille longévité n'était certes pas le fruit de grands ménagements ! A combien d'entre eux aurait-on pu répéter le mot du maître de Syméon le Jeune à son élève : « Il ne te reste plus qu'à prendre une épée et à te tuer ! »

Pierres d'achoppement.

A se nourrir de si fortes leçons, ne risquait-on pas de s'égarer dangereusement ? Le genre de vie des stylites n'était-il pas en lui-même suffisamment crucifiant sans qu'il soit besoin d'ajouter des prouesses nouvelles ? Pouvait-on encourager une telle institution ? L'on sait comment, en Gaule — dans un cas au moins — les évêques avaient résolu le problème. Or, il semble bien qu'en

Orient une réaction semblable se soit d'abord manifestée de la part des prélats.

Ce n'était point sans raison. Quoi de plus naturel, par exemple, de se construire au haut de la colonne une sorte de guérite, une tente, un toit pour se garantir des intempéries ! Par ordre de l'empereur, Daniel avait dû adopter un abri en fer; d'autres par la suite avaient commencé d'une façon analogue. Mais, entraînés par leur propre mouvement, certains stylites en viennent à s'alléger de ces superfluités. La perfection n'est-elle pas de ce côté-là ? Et l'exemple de Syméon l'Ancien ? Que dire lorsque la fantaisie féminine s'en mêle ! Voici une stylitesse qui s'enferme au sommet d'une colonne et, par une ouverture, laisse pendre les pieds dehors (CXI). Le P. Delehaye a longtemps hésité à admettre l'existence de stylitesses. Cet exemple éclatant ne laisse plus place au doute. Lorsqu'il en reçoit la nouvelle, Lazare le Galisiote décide de l'imiter. Ses disciples et sa mère tentent de l'en dissuader. Peine perdue. Un moine étranger seul finira par obtenir la réserve souhaitée.

Aussi comprend-on que, même en Orient, des voix autorisées se soient élevées pour tempérer un zèle inconsidéré et une émulation sans frein. Lorsque Syméon l'Ancien inaugure ce genre de vie, les moines d'Égypte lui adressent un blâme formel, avec menace d'excommunication. Plus résolu, moins impressionnable que Walfroy, Syméon patiente et laisse passer l'orage. Plus tard, une délégation d'évêques prie le stylite de descendre de sa colonne pour rétablir sa santé gravement compromise; il refuse pareillement. On dirait qu'il pressent ce qui est advenu à l'innocent Walfroy. Abandonner sa colonne ? Un stylite ne le fera jamais qu'en cas d'invasion ou pour participer à certains cortèges funèbres — celui par exemple d'un de ces évêques qui manifestent un si grand souci de la santé des stylites !

L'opposition dut être assez tenace et consistante, car dans les milieux favorables à Tellnesin on se préoccupe de mettre le Saint-Esprit du côté des stylites. Théodoret s'y emploie largement dans sa vie de saint Syméon l'Ancien, et il était courant de s'appuyer fermement sur la Sainte Écriture. Les stylites en marge, par leurs originalités, de la volonté de Dieu ? Et Isaïe ? Et Jérémie ? Et Osée ? Et Ezéchiel ? Les voies de Dieu sont multi-

ples et insondables. D'ailleurs, c'est très simple, il suffisait, pour se faire une opinion adéquate à la réalité, d'aller voir sur place. C'est ce que conseillèrent un jour les moines de Tellnesin à un groupe d'archimandrites convoqués à Antioche par leur évêque et de passage dans la contrée. Ils acceptent. « Lorsqu'ils se rendirent compte des souffrances héroïquement supportées par le saint et qu'ils eurent senti le charme de son accueil affable et plein de charité, leur défiance fit place à l'admiration » (XXX). Ils refusèrent toutefois de gravir les degrés de l'échelle pour prendre place sur la colonne. Seul, Daniel y consentit, qui servait de compagnon à son supérieur. Il devint par la suite l'éminent émule de Syméon l'Ancien. Voilà bien une des conséquences qu'entre autres l'on craignait !

Il faut croire que ces différends tournèrent à l'avantage des stylites, car voici qu'il est question de leur conférer l'ordination sacerdotale. Jusque-là, les stylites communiaient en tirant les saintes espèces dans leur panier à provisions, à moins que le prêtre qui avait célébré au pied de la colonne ne consentît à gravir l'échelle pour donner de sa main l'Eucharistie. C'est au sommet de cette échelle que se faisaient aussi les confidences, les entretiens spirituels; et les évêques, l'empereur lui-même, ne dédaignaient pas de s'y tenir respectueusement. Ordonner prêtres les stylites, c'était supprimer évidemment certaines complications, mais aussi rendre un bel hommage à leur sainteté. C'était aussi — comme on le fait volontiers de nos jours — donner accès au Saint-Sacrifice partout où il y a des hommes avides du salut des âmes et de la gloire de Dieu. Tous les stylites ne l'entendaient point cependant de cette oreille et pour des motifs qui ne relèvent évidemment que de leur profonde humilité. Témoin saint Daniel à qui l'évêque conféra l'ordination à distance et contre son gré. Cas bien embarrassant à juger, mais était-on, autrefois, aussi scrupuleux que de nos jours ? Saint Luc, saint Lazare, saint Syméon le Jeune eurent des ordinations moins mouvementées. Chez nous, Walfroy n'était que diacre. Sa simplicité et son esprit d'obéissance l'eussent certainement garanti contre une résistance trop opiniâtre dans l'hypothèse d'une promotion au sacerdoce. Quelle joie en eussent éprouvé nos frères les Gaulois !

Ainsi, de Daniel nous en venons à parler des Gaulois. S'ils n'eurent pas chez eux de stylites, il y en eut cependant qui, séduits par ce genre de vie, eurent l'occasion de lui donner leur pleine approbation sur les rives du Bosphore. C'est le cas de Titus, attaché aux armées de l'empereur avec le titre de comte. Venu des Gaules avec une troupe bien exercée, sa dévotion le pousse à rendre visite à Daniel. Il est conquis immédiatement; il renvoie ses soldats et avec deux de ses compagnons il obtient de l'empereur de rester parmi les disciples du saint. Qu'alla-t-il inventer? « Retiré dans un coin de l'oratoire, il se fit suspendre à des cordes passées sous les aisselles, de façon que ses pieds ne pussent toucher terre. Une planche fixée à la hauteur de sa poitrine lui servait d'appui pour trouver un peu de repos ou pour déposer un livre. Il ne prenait qu'une fois par jour une légère réfection... Un jour, il parut plus absorbé dans la prière que de coutume... on s'approcha, il était mort. Daniel ordonna de déposer son corps dans le tombeau des prêtres... Un de ses compagnons, à qui Daniel donna le nom d'Anatolius, mena quelque temps le même genre de vie, au même endroit. Plus tard, il fonda un petit monastère qui existait encore lorsque le biographe écrivait la vie de saint Daniel » (LI).

Bien mieux : n'admet-on pas comme probable, sinon certain, le témoignage d'admiration que notre sainte Geneviève faisait porter par des commerçants à saint Syméon l'Ancien ? Celui-ci lui répondit, traçant ainsi d'un bout à l'autre de la chrétienté un trait d'union qui ne peut nous laisser indifférents.

Ce que nous disons de Geneviève et de la Gaule, il faut l'entendre aussi des autres régions. De toutes parts, un concert de louanges et d'admiration monte vers les colonnes de nos stylites. Les Arabes, les Perses, les Arméniens, les Ibères, les Homérites se mettent en mouvement; on vient d'Espagne, de Bretagne, de Gaule. A Rome, l'on expose dans le vestibule des ateliers des images de saint Syméon, en gage de vénération et de sauvegarde. Et lorsque le grand homme mourra, Antioche suppliera l'empereur Léon de ne pas emporter son corps que la ville a ramené dans ses murs : « Notre ville n'a plus de murailles; nous l'avions cherché pour nous en tenir lieu et pour nous protéger par ses prières. »

Prudence des chefs — ferveur du peuple. Histoire d'hier et d'aujourd'hui.

Gloria in excelsis Deo.

Si vulnérables qu'aient été nos stylites au regard de la raison et de la prudence même chrétienne, il est cependant des propos qu'ils ne méritaient pas. Dans *Géographie et Religions*, page 426, M. Pierre Deffontaines, les classant, à tort, parmi les cénobites, et à côté des dendrites qui perchaient sur les arbres, poursuit : « Tous se livraient à toutes les virtuosités de l'ascèse et rejoignaient les extravagances des fakirs hindous. » C'est trop vite dit, et c'est dit surtout depuis trop longtemps. Le P. Delehaye a fait pourtant justice d'un tel rapprochement et souligné que, par l'esprit de leurs pénitences, voire jusque dans leur forme extérieure, aucune parenté n'était à établir entre stylites et fakirs (CXCI) [2].

Pourquoi ne retenir des stylites que leurs excentricités? Qu'étaient-ils, sinon des chercheurs d'absolu authentiquement chrétiens? N'est-il pas écrit : *Il faut toujours prier*, et *si vous ne faites pénitence, vous périrez tous*? N'est-il pas vrai encore que, si l'intimité avec Dieu recherche le secret, nous avons le devoir cependant de porter témoignage devant autrui? *Que votre lumière luise devant les hommes afin qu'ils voient vos bonnes œuvres et glorifient le Père qui est aux cieux.* Ni technique appropriée, ni entraînement progressif, ni repliement exclusif sur soi-même dans le cas de nos stylites. Ils se sont voués à la recherche de l'amour avec toutes ses exigences. Ils s'y consacrent sans calcul.

Ce qui n'est pas moins remarquable, c'est leur charité envers le prochain. Fin connaisseur et bon juge en la matière, le P. Delehaye note à juste titre : « Leur spiritualité est saine d'ordinaire et leurs conseils sont empreints de modération. Ils

2. Dans *L'Église des temps barbares*, p. 157, M. Daniel-Rops a fort heureusement consacré une note spéciale aux stylites. Le ton est juste. Voir aussi *Le Pré spirituel*, de Jean Moschus, Éditions du Cerf, Paris.

ne refusent pas de s'intéresser aux choses de ce monde lorsqu'elles ont quelque rapport avec le salut, et l'on voit des hommes comme Syméon et Daniel jouer un rôle dans l'Église, intervenir, lorsqu'on les en prie, dans les grandes querelles et se mettre d'instinct du bon côté » (CXCIV). Il ajoute : « On ne niera pas qu'ils aient donné aux hommes de leur temps et de leur race un exemple aussi admirable qu'opportun et conquis le droit de leur prêcher la patience dans les tribulations, le détachement des biens de la terre et la constance dans la pratique du bien. »

Reportons-nous seulement au grand modèle. Saint Syméon l'Ancien, deux fois le jour, adresse une allocution au peuple, lui apprenant l'abnégation et la crainte du péché. Il réclame et rend lui-même la justice. Aux prêteurs d'argent, il autorise un bénéfice de six pour cent par an. Il recommande de ne jurer ni mentir. Ceux qui l'approchent sont ravis de son humilité, de sa simplicité, de l'affabilité de son accueil. Nul n'est exclu de sa sollicitude, ni les grands, ni les petits : ouvriers, mendiants, paysans. Il serait facile de poursuivre ainsi une litanie des plus honorables. Bornons-nous à citer le beau geste de Lazare le Galisiote, arrêtant la poursuite d'un serviteur fugitif après l'avoir volé : « C'est un pauvre ! » (CXV).

L'on a vu aussi, dans l'histoire de saint Walfroy, qu'un monastère avait été fondé par le stylite. Le trait est à noter. Presque tous — nous parlons des plus grands dont nous avons cité les noms — ont réuni autour de leur colonne un cénacle de disciples vivant à leur ombre et sous leur direction. Passés maîtres en vie spirituelle, ils faisaient école. Et c'est un signe non négligeable de leur vitalité et de leur fécondité. Des moines, un ou parfois quelques serviteurs, les foules de passage, et pour Alypius la compagnie de sa mère, campant sous la tente au pied de la colonne : voilà la société du stylite. Sans être du monde, il reste dans le monde, hostie perpétuellement offerte pour le salut de tous.

A partir de saint Syméon l'Ancien, l'institution des stylites répandue et largement diffusée, surtout chez les peuples sémites, fait donc partie de notre patrimoine. On n'arracherait pas ces pages de notre histoire sans la mutiler gravement. Si cette insti-

tution a disparu de nos jours, elle a eu ses représentants jusque dans le XIX[e] siècle. Un grand souvenir nous reste ainsi à défaut des colonnes, toutes détruites, sauf (peut-être) celle de Cappadoce, près d'Eneghil, sur laquelle les cigognes ont bâti leur nid.

Retour à Walfroy.

Nous avions commencé cet exposé par une question. Le temps est venu d'y répondre.

Faut-il regretter la disparition des stylites sur le sol de la Gaule ? Pour le P. Delehaye, la réponse ne fait pas de doute; aucun pleur sur la colonne brisée de Walfroy. « On ne peut s'empêcher de savoir gré à ces évêques d'avoir parlé si bien à propos le langage du bon sens et d'avoir étouffé dans son germe un mouvement qui aurait pu gagner la Gaule et l'Europe entière, au détriment de l'esprit religieux plus modeste, plus calme et plus agissant qui se développa en Occident » (CXLIII). Un je ne sais quoi cependant nous fait trouver ces paroles un peu dures. Comment juger aussi péremptoirement d'un avenir possible ? Pourquoi n'avoir pas laissé leur chance aux stylites gaulois ? Est-il bien sûr que nos ancêtres auraient versé facilement dans la démesure orientale ? Les institutions venues chez nous d'Orient ont-elles toutes et toujours entraîné de funestes conséquences ?

Nous ne risquons plus rien aujourd'hui à caresser le rêve de Walfroy ! Tout au plus, semble-t-il bon de planter sous les yeux, en un temps où renaissent les pèlerinages, de beaux et vivants exemples de constance et de stabilité. Que s'il fallait réduire au minimum l'utilité de ces pages, nous conclurions modestement qu'en somme, tout cela valait bien qu'on en parle.

Hyac. Maréchal, O. P.

L'ÉRÉMITISME DANS L'HISTOIRE

La chronique de cette livraison appelait assez naturellement une présentation du mouvement érémitique actuel, si toutefois le terme de mouvement convient ici; disons plutôt une présentation des diverses vocations érémitiques de notre temps. Mais ce tapage eût été de mauvais aloi. Les vrais solitaires n'aiment pas qu'on parle d'eux et ils ont raison. Leur vocation même est d'avoir rompu avec toute relation sociale et même avec la relation lointaine de la renommée. Ils entendent être laissés à leur désert.

Une certaine présentation est cependant nécessaire à beaucoup de nos lecteurs pour qui le mot même d'érémitisme sonne étrangement. Nous nous contenterons donc de le définir et de donner quelques jalons de son histoire.

Érémitisme vient d'un mot latin (*Eremus*), qui lui-même vient d'un mot grec (ἔρημος) qui signifie désert. Les premiers ermites chrétiens, tels saint Antoine le grand, saint Paul ermite, se sont enfuis dans le désert d'Égypte, à la suite du Christ qui lui-même s'est retiré dans le désert pendant quarante jours avant de commencer sa vie publique. Comme le Christ, ils y rencontrent le prince de ce monde, Satan, contre lequel ils poursuivent une lutte gigantesque. Mais Satan n'est que l'instrument de Dieu pour les amener à la ressemblance parfaite de leur Maître et Seigneur. L'intimité divine à laquelle les amène ce nouveau combat de Jacob attire auprès d'eux des foules de disciples. Bientôt la Thébaïde d'Égypte, les déserts de Palestine, de Syrie, de Cappadoce et d'ailleurs fleuriront comme la vallée du Nil. A côté des ermites complètement isolés, on verra des colonies d'ermites, appelées laures, se grouper autour d'un « Père du désert », un Abbé, qui n'est encore qu'un maître spirituel.

Le mouvement suscité par saint Antoine, ou du moins par *la vie de saint Antoine* qu'écrira bientôt son ami, l'évêque d'Alexandrie, saint Athanase, et qui sera lue dans toute l'Europe chrétienne, va avoir un heureux retentissement. Dans tous les pays, saint Antoine aura des disciples et des héritiers. Non pas toujours cependant des solitaires « du désert », car il n'y a pas partout de désert; selon la définition élargie qu'en donnait récemment M. l'abbé Sainsaulieu, « il convient d'entendre par ermite ou assimilé tout personnage, soit de l'un ou l'autre clergé, soit laïc de l'un ou l'autre sexe, qui s'est retiré pour plus d'un an à l'écart de la vie sociale et familiale, dans une intention pénitente et con-

templative, même s'il s'en est, en fait, départi. Caractérisé ensuite par son degré d'isolement et par son habitat, l'ermite peut être sylvestre, alpin, rural, rupestre, suburbain, bourgeois ou reclus ».

Si les cénobites (de deux mots grecs qui signifient : vie commune) deviennent l'immense majorité des religieux, surtout en Occident et à partir de saint Benoît, l'érémitisme n'est pas mort pour autant. Il est bien vivant tout au long des siècles, non seulement à côté des grandes institutions cénobitiques, mais même à l'intérieur des grands Ordres et des grandes Congrégations. Tous les grands Ordres religieux latins ont une tradition érémitique : l'Ordre de saint Benoît, l'Ordre de saint François né au XIII^e^ siècle, la Compagnie de Jésus née seulement au XVI^e^ siècle, etc. On ne connaît que peu d'exceptions. Notons enfin que l'ancienne France a toujours été la Thébaïde de l'Occident et que notre « grand siècle », le XVII^e^, est aussi le grand siècle de l'érémitisme occidental.

Les formes de l'érémitisme ont varié en fonction de la société et des règles canoniques. En un temps où aucune loi n'obligeait à la participation des sacrements, les ermites étaient ces hommes qui vivaient dans un isolement absolu, n'entendant jamais plus de prédication, ne « communiant » pas, ne se « confessant » pas, ne recevant même pas l'extrême-onction. Et cependant l'Église, dont ils semblaient extérieurement exclus, reconnaissait si bien ce haut appel de la grâce chez les authentiques et saints ermites qu'elle les vénérait ensuite comme ses meilleurs fils et les proclamait bienheureux. Peu à peu d'ailleurs, la sollicitude de l'Église soucieuse d'écarter les faux-semblants s'étendit sur les ermites pour éprouver leur vocation et contrôler leur formation.

Cette longue histoire des ermites ne s'arrête pas aujourd'hui. Le rayonnement actuel de Charles de Foucauld, l'ermite du Hoggar (1858-1916) — pour ne citer que lui — le dit assez.

A.-M. Henry, O. P.

P.-S. — *L'enquête que lançait en 1952 M. l'abbé Sainsaulieu pour la constitution des* Archives de l'érémitisme latin *contenait entre autres les quatre paragraphes suivants. Nous nous permettons de les présenter pour ceux de nos lecteurs qui, peut-être, pourraient apporter leur contribution à cette intéressante enquête, qui peut encore en bénéficier. Au surplus, ils demeurent pour tous un précieux élément d'information.*

A. — Esprit. L'esprit religieux qui fait l'unité du mouvement doit en rendre raison d'abord. En cela, les ermites qui ont parlé, un Rolle, un Foucauld, répondent pour tous : ils ont entendu l'appel biblique du désert à tout quitter pour la nue présence de Celui qui Est. Leur solitude se réfère donc moins aux hommes, comme celle du Misanthrope, qu'à Dieu. C'est un secret, dont il faut épier les confidences, plus qu'un fait à décrire. Aussi, dans les textes, plus que l'évocation occasion-

nelle des types, on cherchera l'auteur capable de scruter sa propre solitude devant l'Infini et de traduire quelque chose du silence des ermites. Bossuet a des morceaux sur la solitude mystique moins en l'air qu'il ne paraît, et Pascal la pratique.

B. — Destin. L'Histoire interne du christianisme les suit sur ce terrain et remarque un progrès dans la vieille « anachorèse », à la fois canalisée par le Droit Canon et spiritualisée avec le culte. Tandis que les hagiographes du désert en faisaient la propagande, des contemplatifs étaient ses maîtres. Si l'exemple proche ou lointain est décisif pour le départ, l'emploi de la nouvelle vie est dicté, à chaque âge du christianisme, par les mêmes initiateurs religieux qui ont daté les institutions du temps : Colomban, François d'Assise, Ignace, Jean de la Croix. Leurs recrues érémitiques composent des familles spirituelles qu'on peut ressaisir à travers la singularité des vies. Or, en individualisant, puis en intériorisant la prière, ils ont provoqué une évolution parallèle de l'érémitisme en Occident, d'une matérialité locale à une intensité psychique. Vérifiez-vous cette loi ?

C. — Valeur. La spiritualité est ici un fait, par conséquent matière à réflexion. Les problèmes que pose un érémitisme chrétien ne sont pas propres au christianisme, mais plus surprenants là qu'ailleurs. Évasion, isolement, désaffection spirituelle sont des paradoxes que l'ampleur et la constance de l'érémitisme ne permettent plus de traiter comme des cas. Après la théologie qui les justifie par des textes, la philosophie de la religion doit expliquer la divergence morale de ces itinéraires commandés par un même but. Subjectivement, l'âme individuelle affirme sa suffisance pour rechercher et refléter l'Absolu. Cette conscience est-elle *a priori*? Et qu'y ajoute l'expérience ? Objectivement, la désintégration du Cosmos à quoi tend l'anachorète au nom de Dieu postulerait une étrange théodicée où le Dieu du désert anéantit ce qu'il transcende. La solution est-elle que l'ermite idéal, extravagant au niveau des apparences, rejoint l'Univers en communiant à l'Être ?

D. — Contingences. En dehors de l'intention officielle et générale, il y a des motifs, des mobiles et des nécessités. L'érémitisme le plus sincère est souvent une *solution*, soit personnelle, soit historique : la solitude a servi de débouché ascétique aux conditions sociales extrêmes et à de fortes individualités. A cet égard, le caractère et les antécédents de l'ermite sont significatifs, même après conversion. Et sa psychologie complète celle, moins apparente, du cénobite. D'autre part, la faveur rencontrée par la vie contemplative solitaire auprès des évêques et des directeurs met en cause la vitalité, très inégale selon les siècles et les provinces, des sociétés correspondantes. Ces deux aspects du contexte moral demandent à être évoqués et leur influence discutée pour chaque époque.

A TRAVERS LES REVUES

Examen de conscience

Il n'y a rien de plus instructif que la référence aux anciennes institutions ecclésiastiques. La Revue du Droit canonique publie un savoureux article : *Les sanctions infligées aux laïcs et aux clercs par les Conciles gallo-romains et mérovingiens.* La livraison de juin détaille les peines prononcées contre les clercs. C'est un examen de conscience plus âpre et plus dru que celui que rédigea au XVII[e] siècle M. Tronson. Nous n'oserions affirmer qu'il a perdu de nos jours toute actualité. Sont frappés de diverses peines les clercs faisant appel aux protections civiles dans les affaires ecclésiastiques, les clercs qui détruisent les documents ou les livres des églises, les clercs qui briguent l'épiscopat en recherchant des protections ou en faisant des cadeaux, les clercs ivrognes, les clercs sorciers et leurs clients, les prêtres qui acceptent de baptiser un enfant qui n'est pas de la paroisse, les clercs et les laïcs qui mangent avec les juifs, les clercs médisants, les clercs sensibles aux flatteries et aux dénonciations; les prêtres, les diacres et les clercs qui ne célèbrent pas les fêtes avec leur évêque, les clercs faisant des plaisanteries inconvenantes, les clercs qui s'engagent dans le service militaire ou qui retournent à la vie civile, les clercs chantant aux festins, les clercs se revêtant de la pourpre. Sont privés de revenus : le sous-diacre qui n'accomplit pas son service à l'église malgré les avertissements, le clerc qui quitte l'autel avant la fin de la messe, le clerc qui manque aux vigiles sans être malade, le clerc qui désobéit à l'évêque, le clerc ne sachant pas lire et ne connaissant pas les cérémonies.

Après ces formules d'un archaïsme amusant, on n'appréciera que davantage les formules d'une modernité si intelligente que le P. Lebret propose dans le bulletin Efficacité de mai 1952, et plus largement encore dans un ouvrage qui vient de paraître aux Éditions ouvrières, *Rajeunir l'examen de conscience.* C'est en effet à un examen de conscience nouveau style qu'il convie les mili-

tants clercs et laïcs. Nous ne citerons que quelques-unes de ces questions adressées au technicien :

Croire que la question sociale sera résolue par l'installation de crèches et de terrains de sports.

Considérer que la lutte de classes est seulement une affaire de mauvaise humeur réciproque.

Croire que les conceptions généreuses d'un petit nombre sur la transformation des structures pourront passer dans les faits sans une montée humaine parallèle.

Croire qu'il suffira de multiplier les bonnes volontés pour éviter de réformer les structures.

Ne pas chercher à connaître, en profondeur, la misère ouvrière, la psychologie, les réactions et les espérances de la classe ouvrière.

Ne rien changer dans son service sous prétexte qu'on ne peut soi-même tout changer dans l'entreprise.

Désespérer et cesser d'aimer (p. 115).

La sagesse des nations

Dans le Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste de juillet, continuant son effort, le R. P. Daniélou constate qu'il y a dans la Bible un certain nombre de livres qu'on appelle les Livres Sapientiaux ou Livres de Sagesse. Si nous prenons ces livres, il faut reconnaître que nous sommes parfois bien décontenancés.

En effet, nous y rencontrons une sagesse empirique et, dans bien des cas, des recettes sur la manière de bien conduire sa vie, de manière à en assurer le succès. Ceci nous pose un problème qui est celui de la relation de cette sagesse avec les sagesses non bibliques. Or, en étudiant cette question, on s'est aperçu qu'une partie de cette sagesse se retrouve aussi ailleurs et qu'en réalité nous sommes là en présence d'éléments qui appartiennent à tout l'Orient sémitique et grec (p. 5).

A la question ainsi posée, le P. Daniélou répond dans la ligne du Cercle Saint-Jean-Baptiste :

Dans les Livres Sapientiaux de l'Écriture, qui sont la Parole révélée de Dieu et dans lesquels s'exprime une sagesse divine, débouche et vient comme affleurer au monde du Dieu vivant cette expérience ancestrale des grands peuples de l'Orient méditerranéen. N'est-ce pas ici comme une sorte d'inauguration de ce qui, pour nous, constitue un processus toujours existant : comme nous disons que la sagesse de Confucius ou que la sagesse des Sages de l'Inde n'est pas un trésor qui doit être considéré comme perdu, mais que le Christ (qui n'a laissé perdre aucune miette au jour de la multiplication des pains, mais qui a envoyé ses apôtres ramasser dans des corbeilles toutes les miettes qui restaient du festin — le Christ qui a dit que : « Son Père a voulu l'envoyer afin qu'aucun ne périsse », et qui ne veut rien laisser perdre de sa création), le Christ à travers les temps, recueille ainsi la Sagesse de tous les peuples pour y infuser un esprit nouveau, mais sans en laisser rien perdre. Nous voulons nous promener parmi les peuples, en portant ses corbeilles; nous voulons être ces porteurs de corbeilles. S'il fallait exprimer par une image l'esprit

qui est le nôtre, nous pourrions dire cela : nous voulons être ceux qui ne veulent pas que rien ne périsse; nous ne voulons rien laisser perdre de cette création de Dieu; nous voulons aller la chercher là où elle est de manière qu'elle ne se perde pas, de manière à l'apporter, la recueillant ainsi dans les corbeilles, à la Table eucharistique pour l'offrir au Père en la transformant dans le Corps de Celui qui est la Sagesse elle-même, la Sagesse hypostatique, la seconde Personne de la Trinité, en l'honneur de laquelle il existe toujours à Constantinople une basilique dont le nom est « sainte Sagesse » (pp. 6-7).

Suit un florilège de proverbes arabes :

A cause de la rose, l'épine aussi est arrosée.

Quoique l'âne aille à la Mecque, il n'en revient pas pèlerin pour cela.

Vous ne venez pas à la mosquée, je ne vais pas au cabaret, comment nous rencontrerons-nous ?

Si la saison ne te convient pas, adapte-toi à la saison.

Travaille pour ce monde comme si tu devais vivre toujours, et travaille pour l'autre monde comme si tu devais mourir demain.

Si Dieu ne pardonnait pas, son Paradis resterait vide.

Ce beau proverbe africain :

Les sourires se rendent.

Et suit un beau choix de proverbes chinois :

Une génération construit les routes sur lesquelles une autre génération passera.

Rester doux c'est être invincible.

Tous les fleuves vont à la mer et la mer ne déborde pas.

La boue cache un rubis, mais elle ne le salit pas.

La porte la mieux fermée est celle qu'on peut laisser ouverte.

Le sage a beau voyager, il ne change pas de demeure (pp. 14-15).

L'histoire du salut

Les Cahiers de la Ligue catholique de l'Évangile viennent de faire paraître : *Évangile et évangiles*, Cahier sixième. L'article de tête est particulièrement suggestif :

Quand ils entendent parler des Évangiles, les chrétiens d'aujourd'hui pensent à quatre « Vies de Notre-Seigneur ». Et ils se demandent parfois pourquoi leur sont proposés quatre livres, dont chacun est incomplet, au lieu d'une vie unique, qui rassemblerait heureusement tous les éléments partiels fournis par chacun des évangélistes. Ils ne savent pas que les évangiles sont bien autre chose que des « Vies de Notre-Seigneur », et qu'il est presque impossible de les combiner ainsi. Bien mieux, un livre ainsi composé, tout précieux qu'il puisse sembler, risque fort de ne plus être, au sens fort du mot, *un évangile*.

Un évangile, en effet, c'est bien autre chose, et chose bien plus précieuse, qu'une vie de Jésus : c'est une présentation originale du message que Jésus a envoyé porter au monde.

Comme beaucoup d'autres mots de notre langue religieuse, le mot *évangile* est un mot grec que, faute d'expression pleinement équivalente, on s'est contenté de transcrire en français. C'est un mot composé qui signifie heureux message, heureuse annonce, bonne nouvelle, message de joie, de prospérité, de victoire et de vie (pp. 3-4).

Suit une bonne étude sur le sens du mot *évangile* dans l'Ancien Testament et dans l'antiquité païenne. Utilisant pour cela le *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament* de Kittel, le P. Gourbillon décrit ainsi les évangiles des païens :

Les hommes de toute la terre, avant même que Jésus ne parût, connaissaient aussi le mot *évangile*. Ils ne le connaissaient même que trop; car les évangiles qu'on leur annonçait ne réalisaient que bien rarement leurs promesses; et se soldaient fréquemment par des déceptions, des corvées, des impôts aggravés, de nouvelles guerres et des souffrances [...]. On annonce un évangile quand un prince naît, quand il naît un fils à l'empereur, quand l'empereur remporte une victoire, quand il annonce sa *visite* à une ville ou à un peuple, et qu'il faut *lui préparer la route*.

Aussitôt que le messager de bonne nouvelle arrive, aussitôt que l'*évangéliste* se présente, couronné de lauriers, messager de victoire, tout le monde agite des rameaux verts, se met en fête; le travail s'arrête, on célèbre des « évangiles », c'est-à-dire des jours de fête, en l'honneur de la bonne nouvelle. [...] On va ainsi d'évangiles en évangiles, de fêtes publiques en fêtes publiques. Quand Archélaüs succéda à Hérode, on publia et célébra sans aucun doute des évangiles. On célébra aussi un évangile quand Varus, vainqueur des Juifs révoltés, fit crucifier trois mille Juifs. [...] Jésus avait alors dix ans (pp. 6-7).

... A travers l'empire, l'évangile était l' « heureuse » annonce du règne de l'empereur divinisé et la proclamation sans cesse renouvelée de sa royauté. L'évangile que proclame Jésus et qu'il veut entendre proclamer à travers le monde, c'est aussi l'Évangile du royaume, la proclamation du règne de Dieu et de sa royauté, et de toutes les lois de cet empire, si différent des empires terrestres. *Vous le savez bien, les rois de ce monde aiment à se faire appeler Bienfaiteurs, et imposer leur empire; il n'en sera pas ainsi parmi vous...*, disait Jésus (cf. Lc, 22, 26; Mc, 16, 15)... *Portez donc cet Évangile*, d'un règne tout nouveau, *à toute créature* (p. 8).

L'article conclut ainsi :

L'Évangile est un cri. Une *bonne nouvelle*, c'est avant tout un objet de proclamation victorieuse, et un sujet de joie et de fête. C'est l'occasion de commencer une vie et une ère nouvelles, et de nouvelles luttes joyeuses, en attendant qu'un nouvel Évangile, plus radieux encore, soit annoncé. Cet Évangile, définitif, dont saint Jean voit d'avance la proclamation dans son livre de *La Révélation* : « *Je vis un autre ange, qui volait en plein milieu du ciel, chargé d'annoncer (d'évangéliser) un évangile éternel (définitif) aux habitants de toute la terre... Il disait d'une voix forte : « Révérez-le et rendez-lui gloire, car l'heure est venue où il va juger! »* (Apoc., 14, 6-9) (p. 9).

Le cahier 30 de La Maison-Dieu publie la session de Vanves de 1950, qui avait pour objet *L'économie du salut et le cycle liturgique*. Les rapports sont d'une

densité qui défie la citation, en particulier celui du R. P. Chenu, dont la leçon inaugurale est pourtant magnifique.

Le sacramentalisme est un phénomène essentiel au christianisme.

> Le mystère appelle le sacrement. En quoi consiste cette liaison ? L'opération symbolique n'est pas qu'une figure littérale ou gestuelle, recouvrant du dehors par un artifice imaginatif une réalité cachée; c'est le moyen propre d'exprimer littéralement et cultuellement (par un acte alors) une réalité mystérieuse, grâce au dénivellement existant entre deux réalités, dont l'une est apte, de quelque manière, à représenter l'autre. Nous sommes là devant une admirable ressource de l'esprit, qui, en son ordre et selon l'authenticité de sa ligne, est aussi grande et aussi féconde que cette autre intelligence qui, atteignant les choses dans leurs causes, en obtient la science. L'explication de la science, la signification du symbole : deux types de connaissance hétérogènes, en soi du moins, dont les procédés et les valeurs ne doivent d'aucune manière s'entre-détruire, si nous savons en déterminer le champ et les méthodes.
>
> La mesure de la valeur symbolique se prend de la distance entre la chose-signe et la réalité-mystère, du hiatus éprouvé entre les deux, et qui impose comme un saut de la chose matérielle visible à une certaine densité profonde qui provoquera le transfert à la réalité cachée. Montée exaltante, chargée d'affectivité, qui ne peut s'accomplir que dans et par une « initiation », et non par un endoctrinement (du type de la science, lui, pour une grande part). Puissance poétique, au point qu'une liturgie qui ne naît pas poétiquement est un échec. Puissance d'exaltation aussi, qui éclate dans la joie, et, pour ainsi dire, se soulage dans la fête. Le symbole n'est pas un ornement accessoire du mystère ni une pédagogie provisoire, il est la ressource coessentielle de sa communication. Telle est la profondeur d'insertion psychologique et ontologique du rite, du symbole rituel, dans le mystère. Tel est le lien du mystère et du symbole (p. 11).

Mais comment se plantent dans l'histoire ces symboles mystériques ?

> Il y a donc, si l'on peut dire, un temps du sacrement, c'est-à-dire un déploiement du mystère dans le temps, grâce à la signification sacramentelle. Le sacrement signifie à la fois l'acte *passé* du mystère, la *présence* de la grâce dans le mystère, son accomplissement à *venir* dans le banquet messianique où toute figure disparaîtra. La grande théologie médiévale s'est complu à énoncer dans de belles et denses formules les incessants développements de la catéchèse patristique sur ce point : le symbolisme sacramentel s'organise selon cette triple référence au passé, au présent, au futur. *O sacrum convivium, in quo... recolitur memoria passionis, mens impletur gratia, et futurae gloriae nobis pignus datur* (p. 15).

Salut dans le monde : bien plus, salut du monde.

> Ce mystère, qui se déroule comme histoire, ne se « pose » pas sur la nature, sur l'univers, sur l'homme; il s'enracine dans des actions où, de près ou de loin, par et pour la constitution des symboles précisément, l'ensemble de l'univers sert de matière. Nature et histoire se rencontrent dans l'architecture d'un même symbole (p. 16).

L'objet de la leçon du R. P. Daniélou, *l'histoire du salut dans la catéchèse*, est ainsi défini par son auteur :

> Saint Augustin se propose d'enseigner la manière de mettre de l'*hilaritas* dans la catéchèse, c'est-à-dire de la rendre vivante pour lui et pour les auditeurs. Notre objet précis sera de définir les conditions de cette *hilaritas* (p. 19).

Mais tout le cahier serait à citer.

P. D.

COURRIER DES LECTEURS

Mon Révérend Père. *La Vie Spirituelle* de juin pose la grave question de la formation doctrinale des religieuses. Avant d'envisager les solutions pratiques possibles, il me semble qu'il serait utile d'attirer l'attention sur le rôle que joue ici la mentalité courante.

Quelques prises de conscience dans ce domaine seraient peut-être indispensables pour pouvoir songer à des réalisations concrètes ?

Du côté des prêtres d'abord, n'y a-t-il pas une certaine opposition plus ou moins consciente ? une tendance à considérer les religieuses comme des mineures, à utiliser au maximum leur dévouement et leurs services, et à préférer une supériorité facile en face d'une passivité systématiquement entretenue sous le nom d'obéissance et d'esprit religieux, — plutôt que la lente et difficile éducation du jugement, de la responsabilité, de l'initiative, et de toutes les composantes de la vertu cardinale de prudence.

Et pas seulement pour le domaine pratique, mais oserait-on demander aux aumôniers de couvents qui font une petite instruction hebdomadaire s'ils seraient si heureux d'avoir un auditoire de diplômées en théologie, et s'ils sont prêts à user de leur influence dans ce sens ?

Ne rencontre-t-on pas parfois dans certains milieux sacerdotaux une attitude négative à cet égard, analogue à celle qui pouvait régner il y a une cinquantaine d'années dans le monde laïque pour les études féminines ?

S'il existe des religieuses, ou simplement des femmes, qui aient acquis ces diplômes, ne pourriez-vous leur demander leur témoignage, pour savoir si elles ont trouvé d'une manière générale aide et appui dans le clergé, ou, au contraire, s'il ne leur est pas arrivé de rencontrer défiance ou ironie ?

Il est très intéressant que ce soit un directeur de séminaire qui vous ait écrit, cela prouve que, dans la formation des jeunes prêtres, se dessine l'évolution désirable.

Mais le plus gros obstacle dans cette évolution de la mentalité est certainement chez les congrégations elles-mêmes.

Une question préalable — et condition *sine qua non* : ont-elles le sentiment d'un besoin ? Là comme ailleurs, il est probable que les instituts les plus évolués, les plus proches des réalisations souhaitables, sentent ce qui leur manque encore, et s'efforcent d'y remédier. Et on peut craindre que ceux chez qui la carence est totale et le besoin criant, ne le perçoivent même pas...

Chez les religieuses actives, et dans la mesure même où elles sont aux prises avec les difficultés des multiples contacts, il semble que les sujets eux-mêmes, surtout les jeunes, sentent ce manque. Il faudrait d'ailleurs distinguer entre enseignantes, où la formation intellectuelle existe, et où il ne s'agit que de mettre les connaissance doctrinales au niveau de la culture profane, — et hospitalières, où la question se pose dans toute son ampleur.

Chez les contemplatives, le problème serait assez différent, et comment savoir ce qu'elles pensent ? Seul un visiteur canonique pourrait, peut-être, avoir une opinion fondée ?

Mais chez les supérieurs, il y a la tendance bien humaine à former comme on a été soi-même formé... Le monde évolue trop vite, le problème d'adaptation se pose à chaque génération, et il leur faudrait précisément cette formation qui leur a manqué trop souvent pour penser le rapport des moyens à la fin en fonction de conditions nouvelles. Il est plus simple et plus confortable de continuer sur la vitesse acquise, en se lamentant sur la rareté des vocations dans la jeunesse moderne...

Entendons-nous bien. Il ne s'agit pas de faire de nos religieuses des femmes savantes. Mais le christianisme est une doctrine de salut, — et en tant que doctrine il requiert de chaque chrétien un effort de l'intelligence proportionné à sa condition. Il est de l'essence d'une foi vivante de chercher à se structurer le plus profondément possible : *fides quarens intellectum*. Et cette portion choisie du troupeau du Christ a droit plus que personne à l'approfondissement doctrinal indispensable.

Mais même si les supérieures ont conscience du besoin, et la bonne volonté d'y répondre, il faut bien regarder en face tout ce que représenterait pour une congrégation la suggestion de votre correspondant : mise à part des meilleurs sujets pour une tâche improductive, durée de la formation accrue, etc.

Ce n'est pas insoluble ? Une question analogue a dû être résolue, par nécessité, pour la formation technique. Si on prend vraiment conscience de la nécessité vitale d'une formation doctrinale, les solutions pratiques se préciseront d'elles-mêmes. Et cette période de formation, devenue universellement obligatoire et organisée, nous paraîtra peut-être un jour aussi normale, toutes proportions gardées, que les années d'études imposées aux séminaristes...

Concrètement, en attendant que l'organisation définitive soit trouvée, il semble que le mieux serait de commencer par des réalisations partielles dans le genre de ce que vous signaliez. Une solution qui semblerait assez indiquée serait celle de sessions d'été ou cours de vacances, qui permettrait à des religieuses déjà formées de compléter leur bagage doctrinal. Cela existe-t-il ? Que peut-on indiquer à des religieuses désireuses de s'ouvrir dans ce sens ?

Toutes les difficultés que vous signalez existent en effet, et il est bon de les regarder en face. Mais il faut espérer que ce besoin si aigu de la foi de nombreuses religieuses et jeunes filles fera trouver les solutions qui paraissent s'imposer. Nous savons d'ailleurs que la question est à l'étude et que des solutions concrètes s'ébauchent de divers côtés, spécialement à Rome, où doit s'ouvrir en novembre prochain, sous les auspices de la Congrégation des Religieux, un Institut de formation doctrinale pour les religieuses.

Mon Révérend Père. Puisque votre revue a ouvert un « Courrier des lecteurs », serait-il indiscret de vous signaler que, dans notre diocèse de Coutances, vient de se tenir une session d'études pour les chapelains ? Les chapelains sont les seuls prêtres dont personne ne s'occupe, je veux dire que personne n'aide dans leur ministère, plus spécialisé et plus délicat pourtant qu'aucun autre... Notre évêque a compris la nécessité de porter remède à cette grave lacune et il a voulu réunir autour de lui durant deux jours, avec le concours d'un spécialiste, les chapelains de ses maisons et communautés religieuses.

Il ne me semble pas possible de donner publiquement des détails sur les sujets traités et sur les carrefours où, très librement, nous avons exposé nos problèmes. Mais ce ne sera sans doute pas manquer à la prudence que de dire que ces prêtres, jeunes ou anciens, ont communié dans une même pensée et sont repartis vers leurs tâches humbles et méconnues avec un grand amour de la vie religieuse et plus aptes à porter la lumière du Christ aux âmes d'élite qui leur sont confiées.

Auriez-vous des échos de ce qui se fait ailleurs ? Veuillez agréer, etc.

Cette initiative me paraît des plus intéressantes. Nous ne lui connaissons pas de précédent. Un lecteur pourrait-il nous signaler s'il s'est déjà donné des sessions d'études de cette sorte ?

Nous croyons savoir qu'un Congrès national des chapelains et des prêtres chargés ex officio *d'un ministère auprès des religieuses est à l'étude pour l'été 1953. Nous ne manquerons pas d'annoncer à nos lecteurs le détail de ce projet dès qu'il aura pris corps.*

LES LIVRES

BIBLE ET LITURGIE

DANIEL-ROPS : *Saint Paul, conquérant du Christ.* Coll. « Le Livre chrétien ». Librairie Arthème Fayard, 1952; 158 pp., 14×18 cm., nombreuses illustrations; 150 fr., relié, 225 fr.

Il faut féliciter l'éditeur de cette nouvelle collection. C'est, matériellement d'abord, une réussite : qualité du papier, de la typographie, des illustrations, un format agréable, une reliure souple et un prix accessible — tout ce qu'on réservait jusqu'à présent aux romans, voilà qu'il s'est mis en peine de le réaliser pour des livres de spiritualité, des œuvres pénétrées de pensée chrétienne.

Ce *Saint Paul*, dans une telle présentation, connaîtra un immanquable succès. Ce petit livre se situe sur le plan de l'histoire et de la biographie; il nous permet d'approcher de plus près la personne de l'Apôtre, il nous rend familiers le cadre où il a vécu, les aventures de ses missions.

Pourvu d'une table chronologique et d'un résumé schématique des lettres, il constitue une attrayante introduction à la lecture des Actes et des Épîtres.

S. J. D'A.

HYACINTHE MARÉCHAL, O. P. : *Précurseurs de Notre Dame.* Couvent Notre-Dame du Chêne, Nancy, 1951; X-150 pp.

Pour mieux nous faire comprendre et prier notre Rosaire, l'auteur nous conduit de l'Ancien au Nouveau Testament, des femmes d'Israël à Marie. La liturgie, dans l'office de Notre-Dame des Sept-Douleurs en particulier, avait déjà établi ce parallèle, cher aux Pères de l'Église. Esther, Judith, Rebecca, Sara, Rachel, Abigaïl... autant de figures qui annoncent la beauté parfaite de la Vierge... Félicitons le P. Maréchal d'avoir su user de ces comparaisons avec beaucoup de délicatesse, sans pousser le parallèle jusqu'à ses plus infimes détails, et d'avoir ainsi évité des constructions ingénieuses, mais artificielles.

M.-L. T.

LANZA DEL VASTO : *Commentaire de l'Évangile.* Denoël, 1952; 496 pp. in-8°.

Les enfants et les poètes ont la permission de jouer dans le jardin de la Parole. Laissons-les cueillir les fleurs, nous les présenter comme ils

les voient, et nous étonner par leur nouveauté. L'art est ici au service de l'Évangile, — et en ce sens, mais en ce sens seulement, il peut être vrai de dire que « le poète a plus de chances de toucher la vérité que le spéculateur ou le théologien ».

Mais de grâce, que le poète ne s'avise pas de faire le théologien (« les trois substances divines »..., p. 72), ou l'exégète (« les quatre récits, quoi qu'on en ait dit, sont du même ton et du même style », p. 20). Ne forçons point notre talent...

Un autre écueil, qui affleure par endroits, est l'accent mis sur l'exercice : « J'ai passé de la confiance à la conscience par l'effet naturel de l'exercice » (p. 11). Sans doute il est bon de s'exercer au recueillement, au silence, chacun selon ses possibilités, et toute pratique qui nous y aide est bonne; mais il ne faudrait pas risquer de minimiser le caractère absolument gratuit de l'expérience surnaturelle de Dieu. C'est un don pur, une initiative divine, et ce ne peut être l'*effet naturel* d'aucun exercice. La mystique hindoue se meut à ce niveau naturel, le chrétien doit se garder de confondre les plans.

Et cela prouve peut-être que le poète ou le yogi aurait pu gagner à s'appuyer sur un de ces théologiens qu'il traite parfois d'un peu haut.

Au total, malgré ces bavures, malgré des longueurs et des redites, malgré telle exégèse saugrenue ou tel développement philosophique bizarre, ce livre, dans ses meilleures pages, pourra faire du bien à certains. Il témoigne d'une sincérité profonde, d'un désir de prendre au sérieux toute l'exigence évangélique, il réveille en nous cette précieuse faculté d'étonnement dont il parle si bien, il décape des mots que nous connaissons depuis trop longtemps, et peut aider certains à en redécouvrir toute la pointe.

S. J. D'A.

Abbé MICHONNEAU : *Missel communautaire*. Chez l'auteur, 4, rue du Four, Colombes (Seine), 1951, 400 pp. relié, deux couleurs, illustr.; 450 fr. (400 fr. pour les paroisses).

Voici un Missel tout simple et populaire. N'importe quel fidèle peut comprendre, car on y parle son langage; il n'y retrouvera plus les « odeurs de suavité », les « bonheur ineffable », les « iniquités » et autres expressions avec lesquelles les auteurs traduisent à trop bon compte le latin liturgique. Il ne sera pas perdu dans un labyrinthe de parties diverses, car un habile jeu de renvois lui permet de suivre aisément toute la messe. Et cependant il ne sera pas traité comme un enfant à qui l'on ne donne que quelques miettes liturgiques et beaucoup de prières pieuses de peur qu'il soit incapable d'assimiler la nourriture solide que donne l'Église. L'auteur a eu le souci constant « de faire parler les fidèles dans leur langue et de les laisser, à l'église, dans les catégories de pensées qui correspondent à leurs vrais problèmes de vie ».

Le P. Michonneau est bien modeste lorsqu'il présente son effort en le rattachant à celui de M. l'abbé Godin ou même à son précédent Missel. En fait, tout le monde peut voir qu'il s'agit d'un travail original et neuf et qui doit rendre d'immenses services aux paroisses populaires. Félicitons aussi l'auteur de ses nombreuses photos de Terre Sainte qui sont aussi une intéressante nouveauté.

A.-M. H.

A.-M. MALINGREY : *Initiation au latin de la messe*. Les Éditions de l'École. Muni de l'Imprimatur. 164 pp. grand format, plus un fascicule contenant le texte et la traduction juxtalinéaires de l'*Ave Maria* et de l'ordinaire de la messe.

Cet ouvrage est le fruit d'un dou-

ble amour : amour de la sainte Liturgie, amour de la langue latine, qu'avive un fraternel désir de mettre ce double trésor à la portée des fidèles, spécialement de ceux qui goûtent et pratiquent le chant grégorien.

C'est le fruit de beaucoup de science aussi.

« L'auteur, a écrit M. Marrou, a su se tenir au courant des travaux originaux de l'École de Nimègue sur le latin des chrétiens. » Les « stratifications » du latin de la messe : textes traduits de l'hébreu (psaumes), du grec (*Gloria*, Symbole de Nicée), textes d'origine romaine (des IVe, Ve siècles), textes de l'époque médiévale, sont soigneusement distinguées et présentées — ceci avec un sens aigu du développement historique dans le domaine linguistique — ce qui préservera les disciples d'une erreur trop répandue : le dédain du latin de la Liturgie.

Cette science permet à l'auteur en partant de l'étude grammaticale, et en dégageant les sens d'un temps, d'un mode, d'une tournure, de s'élever à des vues théologiques sur ce « latin de la messe ».

Un regret ici : celui que le sens de l'assez déroutant « multis » à la consécration du Précieux Sang ne soit pas rendu selon que le comporte l'origine araméenne du passage, par « répandu pour plusieurs », c'est-à-dire pour tous, « malgré leur multitude » (cf. P. Lavergne, *L'expression biblique*, n° 20; Dom Bette, *La Maison-Dieu*, n° 23, p. 42, note 31; Chirat, *L'Assemblée chrétienne*, p. 170. Dans la *Bible de Jérusalem* sur Mt., 19-28, et 26-28).

Une grande expérience pédagogique, enfin, fait que celui qui se confiera docilement et activement à cette méthode y trouvera de quoi acquérir la clé du latin liturgique.

Au vœu terminal de l'auteur : « Dans la messe tous les mots sont lumière, qu'elle s'allume pour les uns, qu'elle ne s'éteigne pas pour les autres dans la pénombre de la routine, qu'elle luise pour tous », ajoutons ce souhait : Que Mlle Malingrey nous donne le complément qu'appelle ce volume : une étude, à partir des textes du propre de chaque dimanche de l'année liturgique.

S. F.-D.

Dictionnaire pratique de liturgie romaine, publié sous la direction de M. le chanoine Robert Lesage. Préface de S. Exc. Mgr Feltin. Bonne Presse, Paris, 1952; 1 vol. rel., 600 pp.; 3.400 fr.

Voici un dictionnaire qui rendra d'immenses services. C'est un livre de consultation facile et un instrument de travail.

Il ne faut cependant pas lui demander ce qu'il n'est pas destiné à apporter. C'est un dictionnaire pratique. Traduisons : c'est un dictionnaire qui apporte sur la liturgie toutes les précisions rubricales ou canoniques désirables dans la pratique. On aurait aimé cependant qu'ici ou là l'auteur ait davantage souci de théologie; la liturgie, même pratique, ne peut que gagner à une certaine intelligence en profondeur des rites. Donnons quelques exemples : nous ne croyons pas (colonne 411) que le dernier évangile de la messe garde « son caractère de prière d'action de grâces simplement parce qu'il est dit sans solennité ». La messe elle-même, et la messe solennelle aussi bien, sinon mieux, qu'aucune autre, n'est-elle pas une action de grâces ? — Colonne 91 : nous regrettons, dans l'article sur l'autel où justement une petite histoire nous est donnée de l'autel, que l'on ne dise pas que les premiers chrétiens disaient ne pas avoir d'autels. Cela est pourtant important pour l'intelligence de l'autel chrétien et de la révolution que le christianisme a apportée en ce domaine. Nous pourrions aussi comparer la place donnée à certains articles comme la barrette, les bas, par rapport à certains autres comme l'usage liturgique de la Bible ou le bré-

viaire, etc. Mais ces critiques de détail se prennent, il faut le dire encore une fois, d'un point de vue qui n'est pas celui du dictionnaire auquel il ne faut pas tout demander et qui, cependant, nous apporte une mine irremplaçable de renseignements précis puisés aux sources sûres et dont les cérémoniaires ne pourront se passer.

A.-M. H.

André BAYART : *Sept psaumes de louange en traduction rythmée d'après le nouveau texte latin.* Chez l'auteur, 144, rue de Beaumont, Roubaix, 1952; 60 fr.

Tant de clercs nous donnent aujourd'hui de nouvelles traductions des psaumes qu'il faut louer un laïc de s'être mis lui aussi au travail et de nous avoir donné ces prémices d'un plus gros ouvrage qui font très bien augurer de ce que pourrait être une traduction complète. Il y apporte en plus un goût poétique certain, une ferveur et un souci propres aux laïcs et rendra ainsi de grands services. Notons en particulier le psaume 106 que l'auteur intitule : « Action de grâces pour diverses catégories de délivrés », où les voyageurs, les prisonniers, les malades, les navigateurs, etc., trouveront leur bien.

A.-M. H.

HAGIOGRAPHIE

Jean PLAGNIEUX : *Saint Grégoire de Nazianze, théologien.* Coll. « Études de Science religieuse », VII. Éd. franciscaines, Paris, 1952; XVI-471 pp.

L'auteur ne s'est pas proposé de nous donner ici une vue d'ensemble de la théologie de saint Grégoire, mais de dégager la conception, la « notion » que celui-ci s'est faite de la théologie : objet, méthode, sources, esprit, qualités requises de la part du théologien et aussi de la part de l'auditoire. Ces deux derniers points sont rarement envisagés par les théologiens modernes, ce sont eux cependant sur lesquels saint Grégoire insiste le plus. Pour lui, en effet, n'importe qui n'est pas apte à parler de Dieu ou à entendre parler des mystères divins. Celui qui veut s'élever à la théologie doit s'y préparer non seulement en scrutant les Écritures, mais d'abord en purifiant son âme, en l' « accordant » aux mystères divins. Dieu n'accorde sa lumière qu'en proportion de la pureté du cœur. « Il est beau, nous dit-il, de parler de Dieu; plus beau encore de se purifier en vue de Dieu pour mériter ainsi d'être inondé de sa science » (cité p. 156). Il ne conçoit pas de véritable connaissance théologique sans un commencement au moins de « réalisation spirituelle ». N'est donc véritablement théologien que celui qui s'efforce d'être « théophore » (p. 169).

En conséquence, saint Grégoire interdit l'accès de la théologie aux profanes, à ceux qui manquent de « theoria » (p. 159). Les mystères divins sont redoutables; seuls peuvent les contempler ceux qui en sont devenus dignes par la sainteté de leur vie.

Pour autant, il ne refuse pas une connaissance plus rationnelle de Dieu : connaissance analogique, en un sens qui n'est pas si éloigné de celui de saint Thomas (ch. 7); il n'exclut pas non plus une certaine systématisation du donné révélé, et lui-même en montre parfois l'exemple, mais il entend que cet effort théologique demeure commandé par le respect du mystère, le sens de la mesure et celui de la discrétion (p. 318).

Tels sont quelques-uns des thèmes

développés par l'auteur, avec une érudition qui ne nuit cependant pas à la lecture de l'ouvrage. Celui-ci aurait peut-être gagné pourtant à être allégé d'un certain nombre de notes qui n'ont pas toujours de rapport direct avec le texte. Nous aurions aimé aussi voir dégagés plus nettement les principes philosophiques qui sous-tendent cette conception de la théologie. L'influence du platonisme sur la pensée de saint Grégoire n'apparaîtrait-elle pas plus profonde que ne l'affirme l'auteur ? Ces critiques n'enlèvent rien à l'intérêt de l'ouvrage.

R. Refoulé.

IRÉNÉE DE LYON : *Contre les hérésies*, l. III. Texte latin, fragments grecs. Introduction, traduction et notes de F. Sagnard, O.P., « Sources chrétiennes », 34. In-8° de 480 pp. — — *A Diognète*. Introduction. Édition critique, traduction et commentaire de H.-I. Marrou. « Sources chrétiennes », 33. In-8° de 288 pp., 930 fr. — Eusèbe de Césarée : *Histoire ecclésiastique*. l. I-IV. Texte grec, traduction et annotations de G. Bardy. « Sources chrétiennes ». 31. In-8° de 215 pp.; 1.350 fr. — Grégoire le Grand : *Morales sur Job*. Introduction et notes de Dom R. Gillet. O. S. B. Traduction de A. de Gaudemaris, O. S. B., « Sources chrétiennes », 32. In-8° de 268 pp. Éd. du Cerf, Paris, 1952.

Les « Sources chrétiennes » viennent de nous donner coup sur coup quatre volumes considérables, qui représentent des aspects très divers, mais également importants de la tradition chrétienne. Le P. Sagnard a publié le IIIe livre du grand ouvrage de saint Irénée, *Contre les hérésies*. Les deux premiers livres, on le sait, exposent avec grand détail les systèmes gnostiques; celui-ci, consacré au contenu positif de la foi et de la tradition chrétienne, est d'un intérêt plus immédiat et toujours actuel : il y avait donc avantage à commencer par ce troisième livre l'édition complète de saint Irénée que prépare le P. Sagnard. On trouvera ici le texte critique de la vieille version latine, revu sur un examen complet et personnel des manuscrits, les fragments grecs, une traduction française très soignée : l'ingénieuse disposition typographique, qui distingue les citations bibliques, les mots-clés, les termes techniques, les thèmes théologiques, est déjà par elle-même un commentaire; l'abondante introduction, les notes qui ne négligent aucun des problèmes que pose le texte, les *excursus*, les index très complets, font de cette édition monumentale, qui n'est pourtant, au gré de l'auteur, que l'*editio critica minor*, un instrument de travail indispensable pour quiconque aborde l'histoire et la théologie du IIe siècle chrétien. Au delà de cet intérêt scientifique primordial, le lecteur, même non spécialiste, aura ici la joie de rafraîchir et de renouveler sa foi au contact d'un des textes les plus riches de la tradition ancienne.

A M. H.-I. Marrou nous devons l'édition et la traduction du mystérieux écrit *A Diognète*. C'est une apologie, qu'il faut sans doute faire remonter tout à la fin du IIe siècle, et dont la principale originalité est de dépasser la polémique traditionnelle contre les païens et les Juifs pour mettre en belle lumière le mystère chrétien, et la situation et le rôle des chrétiens dans le monde. Il y a là quelques pages qu'il faut avoir lues. L'écrit à Diognète (qui n'est pas une lettre) est anonyme : après maint autre, M. Marrou essaie d'en identifier l'auteur, et il propose, avec beaucoup d'hésitation, Pantène, le vieux maître alexandrin. Comme nous ne savons à peu près rien de Pantène, cette hypothèse, assez gratuite, ne nous avance pas beaucoup... Le commentaire de 180 pages que M. Marrou consacre aux 16 pages du texte constitue une *Somme* de l'apologétique chrétienne du IIe siècle. L'érudition brillante du professeur

de Sorbonne y accumule une quantité de renseignements souvent très neufs, où tout le monde trouvera à puiser.

Les étudiants, et même les professeurs, seront reconnaissants à M. le chanoine Bardy de leur donner le texte grec et une traduction très exacte de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, notre source la plus importante, et souvent notre unique source pour l'histoire des trois premiers siècles chrétiens. L'édition doit comporter trois volumes plus un volume d'introduction, de tables et de notes; aussi l'annotation de celui-ci, qui comprend les livres I-IV, est-elle réduite à l'essentiel; mais cet essentiel est parfaitement au point, et nous donne la bibliographie la plus récente des questions posées par le texte.

Deux moines bénédictins ont entrepris la traduction des *Morales sur Job* du grand moine que fut saint Grégoire. Le présent volume, déjà assez épais, ne contient que deux des trente-cinq livres que compte l'œuvre entière : on est un peu effrayé... L'*Introduction* est moins une « introduction » au texte des *Moralia* et aux procédés exégétiques et homélitiques de saint Grégoire qu'une bonne étude sur sa mystique et sa théologie de la contemplation. Quant au texte, le lecteur moderne se gardera bien d'y chercher une exégèse du Livre de Job, mais à travers des allégories souvent insupportables, il goûtera quantité de remarques savoureuses où apparaît l'âme du bon pape Grégoire, contemplatif et pasteur, plus moraliste et psychologue que métaphysicien, mais authentique contemplatif et mystique, comme Augustin et Cassien, dont il est l'héritier, et qui fut le maître de la mystique médiévale. La traduction est agréable et aisée, nous n'oserions pas dire qu'elle est toujours exacte : si l'on veut saisir tout le sens de l'original, il faudra souvent se reporter au texte latin. C'est dommage dans une collection dont s'affirme de plus en plus la valeur scientifique en même temps que la portée théologique et spirituelle.

P. Th. Camelot.

Wilhelm SCHAMONI : *Das wahre Gesicht der Heiligen*. Éd. Kösel, Munich, 1950; 352 pp.

Un magnifique catalogue de saints où sont groupées, autour de courtes biographies d'admirables reproductions photographiques (au nombre de 134) qui font la valeur particulière de cet ouvrage. Le chapitre de tête est une étude sur les saints, la sainteté et l'hagiographie. Plusieurs pages, en fin de volume, reproduisent quelques lignes de l'écriture originale de certains saints : François Xavier, Ignace de Loyola, Thérèse de Jésus, Charles Borromée, Philippe de Néri, François de Sales, Vincent de Paul, etc.

Le livre, relié, en couverture toile blanche, se présente avec élégance.

A.-M. H.

J'ai rencontré le Dieu vivant. Témoignages avec deux études sur la conversion, par M. Nédoncelle et R. Girault. Coll. « Foi vivante ». Éd. de la Revue des Jeunes, Paris, 1952; 372 pp.; 645 fr.

Depuis les livres du P. Mainage, datant d'une quarantaine d'années, nous n'avions plus en France un ouvrage d'ensemble sur la conversion aussi significatif que celui dont la jeune collection « Foi vivante » vient de s'enrichir. Jean-Jacques Bernard, Jean-Berthold Mahn, Cornelia de Vogel, Max Jacob, Sigrid Undset, Peter Wust, Denise Aimé, Elsa Steinmann décrivent les voies mystérieuses qui les ont acheminés vers la foi catholique. A côté de ces noms connus, des témoins anonymes ont aussi pris la plume pour raconter une odyssée spirituelle qui n'est pas moins révélatrice pour être moins célèbre.

En lisant ces récits de conversion, on songe à la phrase de Coventry

Patmore que Charles Du Bos aimait à citer : « Il ne faut pas renier dans les ténèbres ce que l'on a vu dans la lumière. » Le bienfait de ces témoignages pour ceux qui les écrivent est sans doute de les reporter à un instant où le monde surnaturel s'est manifesté avec une intensité qui éteignait tous les doutes. Les vies les plus diverses contiennent de ces moments sacrés dont la lumière rayonne sur les inévitables périodes de délaissement et de sécheresse. Car s'il est difficile de se convertir, ce l'est davantage encore de rester converti; comme il est relativement aisé d'entrer en religion, mais difficile d'y rester. Il faudrait un jour comparer la conversion à la foi et la conversion à la perfection évangélique.

Il semble que les convertis connaissent après leurs vicissitudes et leurs tourments une paix plus inaltérable que celle des catholiques de naissance. Ils ont, en effet, livré leur combat spirituel avant d'arriver à la foi, ils en ont mesuré les risques, ils se sont engagés en connaissance de cause. Les autres doivent souvent passer d'une foi héritée à une foi vivante, et ce passage implique qu'en affrontant leur foi à l'expérience, ils entrevoient la possibilité de ne pas croire. La nécessité d'une purification de la foi, à travers une sorte de nuit de l'esprit, tel est peut-être un des enseignements donnés par les convertis. A ceux qui sont nés dans la foi catholique, comme à ceux qui sont encore à la recherche du souverain bien, ces témoignages apportent aussi une confirmation bouleversante de la présence de la grâce en travail dans le monde.

Peut-on tirer d'autres leçons des témoignages de conversion, celles-ci peuvent-elles être systématisées en conclusions générales ? L'intérêt des deux essais dont l'un ouvre et dont l'autre termine le volume est de se poser une telle question. M. Nédoncelle donne, surtout de manière négative, les linéaments d'une phénoménologie de la conversion. En guide avisé il signale les erreurs à éviter : généralisations arbitraires, réductions prétendûment scientifiques, etc. On regrettera peut-être que l'auteur n'ait pas développé davantage certaines observations qui vont loin, mais dont le caractère trop allusif réduit la portée. Telles sont la « signification singulière » ou la « valeur finale » de la conversion; « le caractère intersubjectif — mais nullement irrationnel ou invérifiable » de la crédibilité et de la foi; la synthèse entre la continuité et la nouveauté que la conversion opère au sein de la conscience (p. 34).

M. Girault envisage la conversion, non dans le sujet, mais du point de vue de la lumière qu'elle peut projeter sur une théologie missionnaire, c'est-à-dire sur la présentation extérieure du christianisme. Il est amené ainsi à distinguer entre la doctrine et le message. Le message présentant le monde de la foi comme une « totalité confuse » dont le contenu intellectuel n'est pas encore nécessairement très précis. L'important est de faire entrer dans le mystère chrétien et non point de donner dès l'abord un enseignement purement intellectuel. Le christianisme doit encore apparaître comme la Bonne Nouvelle du Christ vivant, et tout chrétien, s'il tend efficacement à la sainteté, est habilité à la proclamer ou à en témoigner. La mission apparaît alors comme la manifestation vitale de l'Église elle-même, c'est-à-dire de l'ensemble des chrétiens en tant qu'ils sont chrétiens. Enfin le problème de l'initiation doctrinale doit être résolu dans le sens d'une théologie kérygmatique, c'est-à-dire moins soucieuse de sa rigueur technique que de sa force communicative...

A supposer que l'on puisse dégager des « lois » de l'ensemble des conversions, ces lois apportent-elles une justification et comme une consécration aux idées de la théologie actuelle que défend l'auteur ? Nous serions là-dessus un peu moins affirmatif que lui, au moins pour cer-

taines d'entre elles. Qu'une jeune révoltée soit paradoxalement convertie par un quelconque *Livre des novices* ne prouve rien, sinon peut-être l'humour de Dieu ! L'essai de M. Girault est néanmoins suggestif. Il est incontestable que la théologie de la foi, de la justification, de la prédication, de la mission, ne peut rester indifférente aux faits de conversion. Si certaines tendances de la théologie actuelle ne sont pas équilibrées du premier coup, c'est qu'une recherche indispensable ne va pas sans tâtonnements, qu'aucun progrès ne se réalise en un jour, et que les théologiens — comme le souligne l'auteur — mettent une grande lenteur à penser ces problèmes.

A. Léonard.

Fernand HAYWARD : *Pie X*. Éd. du Conquistador, Paris, 1951; 224 pp.

Familier de l'histoire et de la littérature italienne des XIX^e^ et XX^e^ siècles, l'auteur brosse un tableau, qu'il veut aussi complet que possible, de la vie et de l'activité de Pie X. L'œuvre du Pontife est surtout mise en lumière : réforme de la musique sacrée (à laquelle devait prendre une si grande part cette abbaye de Solesmes « où l'on n'ignore rien de ce qui se passe dans la catholicité » (p. 27), décrets sur la communion fréquente, rapports avec la France et l'Italie en des périodes particulièrement difficiles, crise du modernisme, refonte de la Curie romaine, codification du droit canon... Il est regrettable que les convictions politiques et sociales de l'auteur influencent ses jugements d'une façon qui étonnera bien des catholiques de notre temps : son excessive sévérité pour Marc Sangnier et le Sillon, sa sympathie pour les intégristes, leur paraîtront sonner faux. Par ailleurs, tout ce qui concerne la vie spirituelle et la sainteté du grand pape est réservé pour les dernières pages de l'ouvrage; il y a là un morcellement fâcheux qui risque de fausser la physionomie de Pie X et un procédé que l'on devrait bannir de toute biographie.

M.-L. T.

H. FAURE : *Sainte Marie-Dominique Mazarello, première salésienne de Don Bosco, fondatrice des Filles de Marie-Auxiliatrice, 1837-1881*. Emmanuel Vitte, Lyon, 1951; 240 pp.; 300 fr.

Une paysanne sans lettres, mais à la vertu solide, intelligente, pratique, équilibrée, telle était Marie Mazarello quand Don Bosco la remarqua. Le saint se refusait depuis longtemps à s'occuper de la jeunesse féminine; il avait désormais trouvé celle qui le seconderait dans ce nouvel apostolat. Sœur Marie-Dominique s'effaça derrière le thaumaturge, mais tout en sachant conduire vigoureusement les âmes qui lui étaient confiées. Femme humble, et forte, et pleine de bonté, toute donnée à l'œuvre de Dieu, elle vit les débuts du prodigieux essor de sa Congrégation. Le monde a pu juger depuis l'arbre à ses fruits.

M.-L. T.

Mgr BORNET : *Le P. Firmin, 1876-1935*. Préface de Mgr Delay. Chronique Sociale de France, Lyon, 1952; 160 pp.; 400 fr.

Cette biographie est pour la « Chronique sociale de France » qui l'édite un acte de piété filiale envers un prêtre qui fut un temps son aumônier. Figure bien caractéristique du directeur d'œuvres dans les années de l'entre-deux-guerres, l'abbé Firmin avait été d'abord fondateur d'une importante association sportive. Il devait mourir curé d'une importante paroisse lyonnaise. Cette biographie se présente plutôt comme un pieux memento à l'usage de ceux qui ont connu et aimé cette figure sacerdotale attachante. Pour être davantage, il lui manque d'être suffisamment soit l'histoire d'une âme,

soit celle des institutions que ce prêtre anima de son ardeur. Telle qu'elle est néanmoins, dans le style un peu moralisant d'un auteur connu, cette biographie un peu courte fera partout du bien.

Frère Guillaume, jardinier de Notre-Dame de Garaison (1863-1945). (Édité à Notre-Dame de Garaison, Hautes-Pyrénées).

Les biographies ou notices sur les frères convers ou coadjuteurs ne sont pas nombreuses. Il ne faut manquer de signaler celles qui le méritent. En voici une. Il s'agit de la Congrégation de Garaison qui célébra récemment (1948) son premier centenaire et qui, fondée pour la garde du sanctuaire marial de Garaison, s'est vu confier en 1866 celle des sanctuaires de Lourdes où vient de la rappeler la confiance de l'évêque de Tarbes. Mais c'est à Garaison même que se sanctifia le Frère Guillaume, dans le calme d'une vie régulière et de travail caché; mais aussi à travers les péripéties des expulsions, spoliations et événements de guerre que connut sa génération.

A vrai dire on se demande si cette brochure, attachante d'ailleurs, n'aboutit pas surtout à dégager, de la vie d'un excellent religieux-travailleur-manuel l'aspect, avec sa grandeur, du bon-et-fidèle-serviteur, plutôt que l'aspect de l'homme de Dieu et du frère-parmi-des-frères. Non certes que *ceci* ne ressorte pas également de la présentation qu'on nous fait, mais avec moins de relief que *cela*. On peut croire que, pour avoir l'audience du grand nombre, ce genre de biographie devrait aujourd'hui viser à une meilleure synthèse. Il reste que la brochure, d'une soixantaine de pages, est bonne, et servira le but de ses rédacteurs.

J. B.

LA VARENDE : *Don Bosco. Le XIX^e^ saint Jean.* Collection « Chevaliers de Dieu ». Librairie Arthème Fayard, Paris, 1951; 288 pp.; 450 fr.

La rencontre d'un saint original et d'un auteur très personnel et bien décidé à ne pas « se laisser duper » ne pouvait qu'aboutir à une biographie toute nouvelle. Nous sommes très loin du genre « édifiant »; nous voilà en face d'un saint campé à la fois dans le réel et dans le merveilleux, thaumaturge extraordinaire et tout proche de nous, bon enfant et gardant son ineffable secret. Cette nature puissante et cette vie prodigieuse nous sont décrites surtout de l'extérieur, et l'auteur y fait large place au sensationnel; on pourrait sans doute s'étonner que l'éducateur y soit bien peu mis en relief, chercher davantage de leçons de vie spirituelle; La Varende le sait bien, lui qui nous renvoie au P. Auffray et veut uniquement nous faire « voir » Don Bosco. Tel quel, le livre plaira beaucoup au grand public de croyants et d'incroyants.

M.-L. T.

M. Marie-Paule DU SAINT-ESPRIT O.C.D. : *La vie de sainte Thérèse d'Avila*, présentée aux jeunes. Lethielleux, Paris, 1952. Album relié, 64 pp. illustr.; 465 fr.

Cet album est sans aucun doute d'un vif intérêt. Le style en est simple, clair et imagé. Mais on regrette que ce ne soit pas, avant tout, une « aventure spirituelle » à laquelle les enfants, qui sont très capables de sentir et de saisir le sens profondément humain ou divin d'un acte, auraient été très sensibles. « Il y a trop de sermons », nous a dit un enfant de quatorze ans. On y sent trop, en effet, un souci constant de « morale » au détriment de la « vie ».

G. A.-R. F.

Louis LAVELLE : *Quatre saints*. Albin Michel, Paris, 1951; 212 pp.; 360 fr.

Il est beau de voir un métaphysicien terminer sa vie d'étude par la méditation de la sainteté, bien qu'il ne soit pas surprenant que le dialecticien de l'éternel présent aperçoive dans la sainteté la solution vécue des problèmes et la réalisation de l'ambition qui sont au cœur de la pensée métaphysique. Le saint est « l'incarnation de l'esprit vivant ». L. Lavelle s'attache à le montrer à travers quatre personnalités très différentes dont il dégage les traits particuliers. Saint François d'Assise a montré comment la nature est un langage de Dieu, saint Jean de la Croix nous conduit sur les sommets de la contemplation; en sainte Thérèse d'Avila se réalise l'unité de l'action et de la contemplation; saint François de Sales enfin décrit comment la volonté coïncide avec l'amour.

La partie la plus neuve du livre est peut-être la phénoménologie de la sainteté qui précède ces quatre études. On n'a pas encore, en effet, analysé avec assez de profondeur, le phénomène extraordinaire que constitue la réalisation de la sainteté dans une personne vivante, et toutes les conséquences de ce fait. Peut-être sera-t-on un peu déçu par ce livre et n'y verra-t-on que de resplendissants lieux communs. Mais, après tout, il n'est peut-être rien dont la vie spirituelle ait moins besoin que d'une recherche indiscrète de l'originalité. Telle est peut-être la leçon la plus précieuse que nous donne ici un grand philosophe.

A. Léonard.

Jeanne ANCELET-HUSTACHE : *La princesse au cœur généreux, vie de sainte Élisabeth de Hongrie*, racontée aux enfants. Éd. franciscaines, Paris, 1952.

C'est un titre prometteur et Jeanne Ancelet-Hustache y répond magnifiquement. Elle a su, en effet, avec un sens aigu de la psychologie enfantine, faire vivre par ses jeunes lecteurs la riche existence de la *Princesse au cœur généreux*.

Dans la joie spontanée, l'immense aptitude à aimer, le bouillonnement d'une vie intense et pourtant simplement quotidienne, mais par moment romanesque, ils parviennent eux-mêmes, insensiblement, à la grande aventure de la fin. Avec l'héroïne, ils quittent tout, pour se mettre au service des pauvres et des souffrants.

Les illustrations de Malespie ajoutent beaucoup à la vie et à la portée de ce beau livre.

G. A.-R. F.

CATÉCHISME ET MISSIONS

H. LUBIENSKA DE LENVAL : *L'éducation du sens liturgique*. Coll. « L'esprit liturgique ». Éd. du Cerf, Paris, 1952; in-12, 145 pp.; 300 fr.

On ne peut analyser ni critiquer un tel livre : il reflète une conviction qui vous entraîne, vous bouscule; vous protestez, vous contestez; mais vous êtes emporté malgré vous. Dans ses livres précédents, et notamment dans *L'éducation du sens religieux* (1945), l'auteur avait amorcé le thème de ce petit ouvrage : la liturgie est la meilleure pédagogie religieuse, car elle souligne le rôle du corps et de la sensibilité, ainsi que le fait heureusement l'école nouvelle, mais elle maintient aussi la primauté de l'esprit grâce à son contenu scripturaire, qui arrache l'homme à l'emprise de l'actualité. Ne cherchons pas trop de composition en cet essai : on y trouve, à côté de considérations générales fort justes sur la liturgie, des leçons d'initiation liturgique pour les enfants, sans oublier une grammaire latine élémentaire du latin liturgique. Un latiniste trouverait sans doute à reprendre dans cette

dernière partie : est-il bien sûr que *audiebat* soit un impératif (p. 125) ? et *mortui sumus* un infinitif (p. 129)? Il y a bien quelques redites, des explications qui étonneraient un technicien de l'histoire des rites (symbolisme de la prostration pendant l'ordination p. 23), mais encore une fois, il faut lire et se laisser emporter par l'amour fougueux de Mme Lubienska de Lenval pour la liturgie cartusienne ou pour le rite oriental. On adhérera à ses observations si pénétrantes sur le rôle divers du prêtre et du fidèle à la messe, et l'on ne sera pas loin d'accepter son jugement, sévère au premier abord, sur les oraisons de la messe romaine . « C'est très beau, mais cela vous laisse froid » (p. 40). Merveilleuses dans leur facture, elles sont faites davantage pour l'officiant que pour le peuple.

F. Tollu.

P.-A. REY-HERME : *L'enfant et son devenir. Essai sur les lois du développement psychologique, de l'enfance à l'âge adulte.* Téqui, Paris, 1952; 126 pp., 12×19.

Les deux parties maîtresses de l'ouvrage s'intitulent : *La « fonction » enfance, La « fonction » adolescence;* et s'accompagnent d'utiles chapitres préliminaires et d'un appendice sur *la jeunesse*, celle-ci n'étant qu'un achèvement, alors que l'enfance et l'adolescence ont leurs caractères propres bien définis (la *fonction enfance* est d'adaptation et d'acquisition, la *fonction adolescence* d'élaboration de la personnalité).

Ce mot : *fonction*, ouvre de justes perspectives aux éducateurs, si souvent portés à juger les enfants selon leurs normes d'adultes. Ils voient une excuse à leurs « fautes » (quand toutefois ils consentent à la bienveillance) dans un degré moindre d'expérience et d'advertance. Dans une différence quantitative, alors qu'il s'agit en réalité d'une différence qualitative. Par exemple, certaines fautes morales qui seraient chez l'adulte, non seulement des faiblesses, mais des perversions, ne sont, chez les enfants — ou chez les adolescents — que des faiblesses.

L'auteur décrit moins qu'il n'explique. Il explique en psychologue — et l'on sait son autorité en la matière — et en spiritualiste convaincu, réagissant contre certaines conceptions de la psychologie et de la pédagogie selon lesquelles un enfant ne serait guère qu'un faisceau de réflexes et d'instincts, entièrement déterminé.

Nous attendons avec impatience l'ouvrage qui doit faire suite à celui-ci et qui nous est annoncé : *Orientations éducatives.*

M. F.

Abbé G. DE LA TOUR DU PIN : *En suivant la Bible.* Manuel d'instruction religieuse pour baptême et communion d'adultes, 4e mille. Lethielleux, Paris, 1950; XIV-128 pp.

Il est bien difficile d'enseigner à des adultes la doctrine de l'Église en se servant du catéchisme usuel; plus explicitement que les enfants ils ressentent le besoin de trouver dans le christianisme une vie, et les formules condensées, mais sèches, de nos livres les arrêtent; par contre la Bible les touche toujours. C'est pour cela que l'auteur a voulu grouper sous les grands titres de chapitres du catéchisme des textes bibliques de l'Ancien et du Nouveau Testament dont il dégage les idées maîtresses. En aussi peu de pages que possible, il donne un exposé suffisamment complet de la doctrine chrétienne, et le présente de façon à ce que des néophytes de toutes cultures puissent l'assimiler. Certes, on pourrait discuter le choix de tel ou tel texte, mais ils ont été retenus à la suite d'une longue expérience, et il n'est pas douteux que d'autres âmes encore y trouvent la vérité qu'elles cherchent.

M.-L. T.

S. E. Mgr TIHAMER TOTH, évêque de Veszprem : A la jeunesse catholique, *Le Christ et la jeunesse*. Traduit par Victor Leh, 3e éd., 15e mille. Éd. Salvator, Mulhouse, et Casterman, Tournai, 1951.

S'adressant plus spécialement à la jeunesse de nos collèges de garçons, voilà un ouvrage qui contient des considérations intéressantes sur le mystère du Christ, mais sous une forme qui a déjà vieilli (il date de 1935).

M.-L. T.

Abbé Jean PIHAN : *Pour un catéchisme en plein dans la vie*. Coll. Vitalis, n° 16. 31, rue de Fleurus; 70 pp., 11×15.

Réimpression. L'auteur avoue avec bonne grâce que depuis la première édition les questions traitées ont « considérablement avancé ». Il ajoute : « dans le même sens », ce qui est vrai pour l'ensemble.

Pour faire découvrir aux petits les beautés de la nature. Coll. Oriens, 6. Éd. Fleurus; 96 pp., 11×15.

Sur les éléments, le ciel, les animaux, les saisons, la végétation, une mine de suggestions : observations, jeux, schémas d'histoires à raconter (et renvois à des sources plus détaillées). La note religieuse ni la note poétique n'en sont absentes.

Le rôle de la femme dans les Missions. Rapports et compte rendu de la XXe semaine de Missiologie de Louvain 1950. Desclée de Brouwer et Cie, Paris, 1951; 22×15, 274 pp.

Il est inutile de rappeler ce que sont les semaines de Missiologie de Louvain, missionnaires et missiologues en suivent toujours les travaux avec intérêt. La semaine de 1950 avait choisi pour thème le rôle de la femme dans les missions. Les rapports qui viennent de paraître sont riches d'expériences vécues et c'est ce qui fait leur valeur.

Ce n'est guère qu'à partir du XIXe siècle que les femmes prirent leur place dans l'activité missionnaire; il ne faudrait pas croire cependant que dans le passé elles en ont été complètement exclues. Sans remonter au temps des peuples barbares avec le R. P. de Moreau qui nous trace un beau tableau d'histoire sur la participation des femmes à la conversion de ces peuples, il eût été possible de montrer l'action de celles qui furent, au XVIIe siècle, les véritables devancières de nos missionnaires contemporaines. On aurait aimé que la leçon inaugurale du R. P. Charles en évoquât au moins le souvenir, cela eût atténué le caractère absolu de la thèse « missiologie antiféministe ». Pourquoi, par exemple, n'avoir pas cité une sainte Rose de Lima (1586), du Tiers-Ordre dominicain, dont on sait le dévouement auprès des Indiens du Pérou, ou encore les femmes qui ont contribué à l'évangélisation du Canada ? Seule l'Ursuline Marie de l'Incarnation a mérité l'honneur d'une citation : il s'agissait de faire remarquer que la clôture a limité son action. Mais aucune mention n'est faite ni de Mme de la Peltrie, ni de Jeanne Mance, ni de Marguerite Bourgeoys que l'Église vient de béatifier, ni de la congrégation des Sœurs de Notre-Dame qu'elle a fondée avec des compagnes venues de France, congrégation qui fut érigée par lettres patentes de mai 1671, ni des Hospitalières de Dieppe ou de La Flèche que la mission naissante appela à Québec et à Montréal, et qui furent des infirmières près de deux siècles avant la guerre de Crimée. Et pourquoi n'avoir pas signalé les Amantes de la Croix, ces religieuses d'Indochine dont l'existence remonte à 1670 au temps où Mgr Lambert de la Motte en fut le premier vicaire apostolique ? Elles faisaient les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, elles vivaient ensemble sous l'auto-

rité d'une supérieure et elles n'étaient pas astreintes à la clôture.

A côté des pages sur la poursuite des sorcières destinées à prouver l'antiféminisme missionnaire de nos ancêtres, il y avait donc, nous semble-t-il, d'autres pages à écrire pour mettre en valeur les précurseurs de l'apostolat féminin en mission au XVIIIe siècle.

Cette réserve faite, on ne peut que louer l'ensemble des rapports qui furent donnés durant cette semaine. On peut les diviser en deux groupes : le premier groupe présente des religieuses en action. La conférence sur les Présentandines par la Mère M. de Saint-Michel (Tsu) nous montre *ce que l'Église peut obtenir des femmes chinoises*, tandis que celle du R. P. Masson replace *les religieuses japonaises dans leur milieu*, deux documents qui nous indiquent la ferveur des Églises d'Extrême-Orient. Sœur M. Mercédès, des Sœurs Blanches d'Afrique, étudie un problème d'ordre général : *La religieuse noire et ses possibilités*, exposé substantiel suivi, on dirait mieux illustré, par un exemple, celui des Filles de Sainte-Catherine de Sienne, congrégation indigène du vicariat de Niangara-Uele (Congo belge). La Révérende Mère Bernadette, de la congrégation des Dominicaines missionnaires de Namur, expose ce qu'est cette jeune congrégation africaine qui vit le jour en 1942 et dont l'idéal religieux et apostolique ne diffère pas de celui des congrégations européennes. Le laïcat missionnaire n'est pas oublié. Dans son rapport qui est intitulé *La Femme indienne*, mais qui, en réalité, est une esquisse de ce que peut faire parmi les femmes indiennes une missionnaire laïque, Mlle Jacqueline de Decker décrit ses propres expériences et lance un appel pour la formation des laïcs missionnaires européens et autochtones.

Le deuxième groupe de rapports comprend des études sur *Les femmes fakirini de l'Inde* (par le R. P. Egbert, O.F.M. Cap.), sur *Le vrai visage de la femme chinoise* (par Mère Marie-Jeanne-Françoise de Chantal, Miss. franç. de Marie), sur *La situation de la femme en pays d'Islam* (communication par X.) et surtout sur *La situation de la femme en Afrique*, titre du rapport du R. P. Gilles de Pélichy, O.S.B., auquel il faut joindre ceux qui sont intitulés : *L'éducation de la jeune fille noire évoluée* (par la Mère Suzanne van Roye, religieuse du Sacré-Cœur), *La femme en régime matriarcal* (par le R. P. Bertrand Cornet, O F.M.), *La position de la femme dans la législation coutumière du Nepoko, Congo* (par Sœur Françoise-Marie, Sœur de l'Enfant-Jésus). Il y a lieu de supposer que ces études africaines ont soulevé des échanges de vues très intéressants que nous trouvons à peine indiqués. En tout cas, dans l'évolution si rapide de l'Afrique actuelle, elles resteront des documents auxquels aimeront à se reporter les ethnologues de l'avenir.

U. Milliez.

DIVERS

Dr L. MASSION-VERNORY : *Le bonheur conjugal. Ses obstacles.* Action familiale, Bruxelles; Casterman, Tournai-Paris, 1951; 204 pp.

On pourrait dire de ce livre qu'il est un bilan des nombreux échecs à la vie conjugale. Afin d'éviter chez son lecteur l'impression défavorable du découragement. le Dr Massion-Vernory nous annonce un prochain volume où il visera à mettre en lumière les beautés du mariage et les moyens dont on dispose pour réaliser l'harmonie conjugale sur tous les plans.

Le diagnostic du Dr L. Massion est impressionnant, perspicace et minutieux. Il est rare de trouver réunies en un seul ouvrage les réflexions d'un neuro-psychiatre doublé d'un humaniste et d'un chrétien. « Pour lui, l'être humain ne fait qu'un », écrit P. Dufoyer dans la préface. « Aussi ne manque-t-il pas d'étudier les répercussions d'une différence de conceptions philosophiques, religieuses et morales sur la bonne entente du couple. » A la manière de La Bruyère, c'est-à-dire avec une observation souvent teintée d'humour, il brosse vigoureusement le portrait des défauts de caractère, ceux du mari, ceux de la femme... chacun inconsciemment mettra des noms derrière tel ou tel croquis... mais les intéressés s'y reconnaîtront-ils ? Ce serait souhaitable pour la réussite de leur bonheur conjugal.

PHILIPPE VERCOUSTRE.

DANIEL-ROPS, R. P. RIQUET, J. MADAULE, G. THIBON : *Le couple chrétien. L'amour et le mariage devant l'Église.* Amiot-Dumont, Paris, 1951; 260 pp.; 520 fr.

C'est de la confrontation entre la pensée de l'Église et le climat propre à notre époque qu'est né cet ouvrage. Des prêtres et des laïcs y ont collaboré. Des psychologues, des pères et mères de famille comme des romanciers : cela donne à l'ouvrage un ton de vérité et d'authenticité. Dans l'ensemble aucun apport nouveau, mais exprimées en langage clair et vigoureux, les recherches de nos contemporains.

PHILIPPE VERCOUSTRE.

JEAN CARET : *Familles d'hier et d'aujourd'hui.* Bonne Presse, Paris, 1951; 260 pp.; 390 fr.

Ensemble de nouvelles qui mettent en scène des familles de tous les temps et de tous les milieux; l'affabulation s'appuie sur d'exactes données historiques, sociologiques et juridiques, mais la lecture en reste facile et attrayante, et le livre forme un chant à la gloire de l'institution familiale, de ses joies, de ses peines, de ses espoirs.

M.-L. T.

L. WAGEMANS, S. J. : *Tananarive. La banlieue rouge.* Apostolat de la Prière, Toulouse, 1951; 112 pp.; 220 fr.

Dans la banlieue la plus déshéritée de la capitale malgache, un missionnaire a, depuis trente ans, planté sa tente; intimement mêlé à la vie grouillante du quartier, il note chaque soir les détails, pittoresques ou édifiants, qui feront mieux connaître aux chrétiens d'Europe les mœurs, les difficultés, les générosités de ses paroissiens. Sous des apparences souvent sordides, il découvre des âmes prêtes à accueillir le Christ, et ce souci pastoral touchera ses lecteurs bien plus encore que les « histoires vécues » qu'il raconte.

M.-L. T.

M.-H. LELONG, O. P. : *L'an dernier à Jérusalem.* Spes, 1952; 158 pp., 15×20 cm.; 480 fr.; nombreuses photos hors texte.

Les pèlerinages en avion pour la quinzaine de Pâques, organisés par le R. P. Deryckère, tendent à devenir une tradition bien établie. Ce reportage du premier est une invitation à ce voyage, que nous devons envisager « non comme un luxe réservé à de rares privilégiés, mais comme une grande chose à mettre une fois dans notre vie, fût-ce au prix de quelques sacrifices ».

Et pour ceux qui ne peuvent céder à l'invitation, ce petit livre très vivant, très évocateur, animé de bonnes photos prises par l'auteur, leur apportera un peu de la joie du con-

tact direct, les aidera à replacer l'Évangile dans son contexte, à travers la Palestine d'aujourd'hui.

On peut seulement regretter que, par endroits, s'affirme une position violemment anti-anglaise. Quelle que soit la réalité des griefs, il nous a semblé que cette note amère et dure détonnait un peu dans ces confidences de pèlerin, si pleines de bonne humeur, et en même temps si pénétrées de piété vraie.

S. J. D'A.

J. KALATHIL, S. J. : *The Development of the Gita Concept of God.* St Joseph Industrial School Press, Trichinopoly, 1950; 135 pp.

Voici un petit livre, bien présenté, qui a pour raison d'être d'amener le lecteur hindou à lire sans répugnance l'appendice sur le Dieu de Jésus-Christ qui le termine. Ce lecteur ne peut qu'être flatté par la manière toute respectueuse dont on traite la « çruti » ou révélation hindouiste. On en place le couronnement dans la Gîtâ et dans sa notion d'un Dieu unique, transcendant et personnel. Un bon travail de déblaiement et d'éclaircissement peut s'ensuivre pour maint esprit indien aux notions théologiques souvent nébuleuses : c'est ce qui est arrivé au préfacier.

Apologétique souple et intelligente. Un peu trop souple à notre gré peut-être. Il nous semble que le P. Johanns se tenait dans de plus justes limites. Notre auteur ne possède pas sa connaissance critique très sûre de la littérature indienne. Il ignore plusieurs travaux européens récents et ceux que cite sa bibliographie (assez tape-à-l'œil) ne sont pas toujours utilisés comme ils le méritent. (Nous pensons, par exemple, aux *Notes sur la Bhagavad Gîtâ* de M. E. Lamotte.) Mais il y a un véritable préjugé indien dans le choix entre les opinions des autorités et cela ne laisse pas d'agacer l'orientaliste européen, surtout quand on tranche des questions délicates dans un sens qui est loin, malgré ce qu'on en dit, d'avoir rallié tous les bons juges. Mais ceci n'est pas péché grave pour un opuscule à usage local.

D'autre part, la simple juxtaposition d'un appendice résumant la théologie de la Trinité, contenant l'un ou l'autre rapide rapprochement entre « Cit » et le Verbe, « Ananda » et l'Esprit-Saint, ne nous semble pas de nature à soutenir l'attention du lecteur indien, confortablement installé dans sa digestion des éloges prodigués au Dieu de la Gîtâ. Pour frapper plus fort il eût fallu limiter l'objectif au monothéisme de la Bible, et montrer ce que les avances de la Gîtâ gardaient d'imprécis et d'indécis, quoique déjà assez nettes pour indiquer leur seul achèvement logique dans le Dieu de la Révélation chrétienne. On risque autrement, et ç'a été le cas pour l'auteur de la préface, de fortifier la confiance du lecteur dans un hindouisme anobli par la lumière qu'y projette le chrétien.

Beaucoup de beaux textes bien choisis et bien traduits font de ces pages une anthologie des plus purs élans de l'Inde vers le seul vrai Dieu

H. CORNÉLIS.

PAUL SCHMITT-EGLIN : *Le mécanisme de la déchristianisation.* Recherche pastorale sur le peuple des campagnes. Alsatia, Paris, 1952; 295 pp.; 700 fr.

L'auteur de cet ouvrage, étant curé d'une paroisse rurale de banlieue, a voulu partir de ce terrain et de son expérience pour décrire de façon générale le phénomène de la déchristianisation dans les campagnes.

Le livre se divise en quatre parties : la première étudie à la fois l'évolution historique du village, la promotion du monde rural avec ses répercussions humaines, les transformations de la société rurale. La deuxième, intitulée « Essai d'une

psychologie des simples », passe en revue les divers sentiments « primitifs » qui animeraient les ruraux. La troisième est une analyse du conditionnement sociologique du village, des conflits du psychisme villageois et des tensions qui en résultent. La dernière partie enfin, à la fois la plus originale et la plus intéressante, concerne la déchristianisation comme telle. Paul Schmitt-Eglin examine les rapports entre christianisme et civilisation et les conditions d'une rénovation religieuse. Une cinquantaine de pages fort pénétrantes font l'analyse sociologique des étapes de la déchristianisation. En conclusion, l'auteur propose des thèmes de réflexion pour une action pastorale adaptée à chaque étape.

A partir de la psychologie des simples et de la sociologie du village, le présent ouvrage s'est donc donné pour tâche d'expliquer la déchristianisation par les lois générales qui régissent le développement des civilisations. Paul Schmitt-Eglin pense que ces mêmes lois rendent compte de tout véritable renouveau religieux et fournissent des indications précises en vue d'une pastoration renouvelée. On le voit, un tel travail est d'un très grand intérêt; car, tout en respectant la transcendance de la foi, il procède à une étude fondée sur la science sociologique; et par contrecoup, la sociologie bien comprise s'avère un excellent instrument humain pour l'évangélisation et l'apostolat.

Malgré la valeur intrinsèque incontestable de ce livre, quelques réserves seraient sans doute à faire dans une critique plus longue, à la fois sur les fameuses « lois sociales » auxquelles se réfère l'auteur, sur le phénomène de la déchristianisation parfois trop considéré comme un mécanisme, et enfin sur une conception pas toujours assez nuancée de l'action pastorale. La systématisation des phénomènes sociaux est peut-être trop basée sur des théoriciens aussi différents qu'Henri Berr et A. J. Toynbee et pas assez sur une analyse directe. On y traite la psychologie sociale du rural moderne en faisant une application trop univoque des lois plus ou moins déterministes que certains sociologues ont cru dégager de l'étude des sociétés primitives.

Il aurait fallu, croyons-nous, davantage tenir compte qu'il y a divers paliers de profondeur de la vie sociale et des degrés d'intensité des phénomènes sociaux et religieux dont la complexité et la qualité échapperont toujours par quelque biais à l'analyse, ne serait-ce que par le jeu de l'imprévisible liberté et de la non moins imprévisible grâce.

A. B.

Al. RIEDMANN : *Die Wahrheit des Christentums.* Bd. I : *Die Wahrheit über Gott und sein Werk.* Herder, Freiburg, 2 Aufl., 1952; gr. in-8, XV-380 pp.; DM 22,50. En souscription, DM 18,90.

Une apologie du christianisme par l'histoire. Non une histoire monolinéaire et majestueusement simple à la manière de Bossuet, mais toute nourrie des multiples recherches modernes dans le domaine de la science des religions (l'auteur est un disciple du célèbre P. Schmidt, auquel l'ouvrage est dédié), de l'histoire de l'Église et de la culture, voire, et très largement, de cette sorte d'histoire cosmique que représente la connaissance du devenir de la nature. En partant de Dieu, puis des divers éléments du monde, le présent volume examine méthodiquement ce que nous apprennent à leur sujet les religions, les philosophies, le témoignage de la pensée humaine, voire les sciences physiques ou biologiques actuelles, et il montre comment la doctrine catholique dépasse ces réponses tout en les assumant et en les comblant, comment elle rectifie leurs erreurs.

La tentative est extrêmement intéressante. Sans doute conçue et entreprise il y a un quart de siècle, il

n'est pas sûr qu'elle réponde entièrement aux préoccupations d'aujourd'hui. D'une part, en effet, les esprits contemporains ont peu de goût pour une revue de toutes les opinions, le déroulement des théories passées les intéresse peu. D'autre part et surtout, ils donnent leur sympathie à une anthropologie de nuance plus existentialiste que celle de l'auteur. Dans le présent volume, l'homme est considéré, après le monde des purs esprits et celui des purs corps, comme composé d'esprit et de corps. Bref, une ontologie de chose, une considération de nature. Alors que l'apologétique moderne peut tirer de telles ressources des considérations actuelles dans le sens d'une ontologie de la subjectivité et de l'intersubjectivité. Il y a là une faiblesse, entraînée par le propos et le plan « physiques » de l'auteur. Dessiner un plan d'ouvrage, c'est opter, donc exclure; il est impossible de satisfaire à *toutes* les requêtes. Prenons donc l'ouvrage tel qu'il est, et redisons la richesse de son information, l'utilité de la tentative qu'il représente. Les trois volumes suivants envisageront respectivement le Christ, l'Église et les fins dernières. Nous les accueillerons volontiers et les ferons connaître en leur temps à nos lecteurs.

Y. C.

G. DUHAMELET : *Les Dominicaines de Sainte-Catherine de Sienne*. Coll. « Les grands Ordres monastiques ». Chez B. Grasset, Paris, 1952; 279 pp.; 420 fr.

Missionnaire, hospitalière, enseignante, la Congrégation d'Étrépagny, que présente G. Duhamelet, est un vigoureux rejeton du monastère des Dominicaines de Chalon-sur-Saône, qui a récemment évolué en congrégation et dont on souhaiterait connaître les trois siècles de vie ininterrompue.

Si les progrès de l'histoire du XIX^e^ siècle obligent à modifier certaines appréciations du P. Mainage, le biographe de la fondatrice, appréciations que normalement G. Duhamelet fait siennes, par contre ils contribueront à faire ressortir encore la figure déjà si grande de Mère Saint-Dominique de la Croix.

En dépit d'invraisemblables vicissitudes, elle hérita de l'essentielle tradition spirituelle de Langres par la formation reçue à Chalon où elle fut très tôt maîtresse des novices et sous-prieure. Envoyée, provisoirement, croyait-on, à Bonnay, pour y asseoir une jeune fondation rurale, elle y resta d'abord comme prieure, puis comme prieure générale; car les Pères Dominicains de Lyon, dont elle devint la disciple enthousiaste, voulurent que le foyer de régularité de Bonnay rayonnât et se développât en congrégation.

Les débuts de cette entreprise furent un long chemin de croix pour la fondatrice. Mais de la croix sort la vie et Mère Saint-Dominique en fit l'expérience douloureuse et béatifiante. A sa mort, en 1907, la Congrégation, qui comptait sept couvents, était solidement assise, approuvée par l'Église ainsi que ses constitutions rédigées par le P. Balme.

L'idéal de Mère Saint-Dominique était réalisé : elle avait donné à son Ordre une congrégation dans laquelle s'unissent intégralement une authentique vie liturgique et contemplative et un apostolat varié.

Après avoir fait rapidement apercevoir les prieures générales qui ont succédé à la fondatrice, G. Duhamelet, avec la manière aisée qui lui est propre, fait visiter au lecteur les différents couvents de la Congrégation.

Au total, une belle œuvre, un grand exemple d'attachement à saint Dominique, une vie enfin sur la sainteté de laquelle l'Église est priée de se prononcer.

M. M.

LIVRES REÇUS

Atti e documenti del primo convegno internazionale delle religiose educatrici. Edizione Paoline, Roma, 1952; 356 pp.

Aubert (R.) : *Le pontificat de Pie IX.* Bloud et Gay, Paris, 1952; 506 pp.

Aubin (Dr) : *L'homme et la magie.* Desclée de Brouwer, Paris, 1952; 240 pp.

Barrett (Boyd E.) : *Bergers dans la brume.* Spes, Paris, 1952; 110 pp.

Beaurin (Dom Jean-Marie) : *Les larmes de Notre-Dame.* Éd. du Cid, 1952; 224 pp.

Buytendijk (F. J. J.) : *Phénoménologie de la rencontre.* Texte français de Jean Knapp. Coll. « Textes et études philosophiques ». Desclée de Brouwer, Paris, 1952; 60 pp.

Catholic authors, contemporary biographical sketches. Edited by Matthew Hoehn, O.S.B. St Mary's Abbey, Newark, New Jersey, U.S.A.; 634 pp. rel.

Combes (Abbé André) : *En retraite avec sainte Thérèse de Lisieux.* Éd. du Cèdre, Paris, 1952; 176 pp.

Constitution apostolique « Sponsa Christi ». Éd. Saint-Paul, Fribourg, Suisse; 128 pp.

Costanza (Dr M., C.R.S.S.) : *De Heilige Joannes Chrysostomus.* Gottmer, Haarlem; 1 vol. rel., 284 pp.

David (Dom Lucien) : *L'Histoire sainte racontée aux petits.* Éd. de Fontenelle, 1952; 86 pp., 30 illustr.

David (Dom Lucien) : *La belle Histoire de Jésus.* Éd. de Fontenelle, 1952; 108 pp.

Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire. Fasc. XIV-XV : *Contemplation-Cor.* Beauchesne, Paris, 1952.

Il direttorio delle Superiore. Prefazione del Card. Suhard. Libreria Editrice Fiorentina, Florence, 1952; 436 pp.; L. 950.

Dupont (Dom Jacques) : *L'Union avec le Christ suivant saint Paul.* Ire partie : *Avec le Christ, dans la vie future.* Éd. Abbaye Saint-André, Bruges; Nauwelaerts, Louvain; Desclée de Brouwer, Paris, 1952; 220 pp.; 1.200 fr.

L'Église et la Liberté. Semaine des Intellectuels catholiques 1952. Éd. de Flore, Paris, 1952; 266 pp.

Fraigneux (Maurice) *Le christianisme est révolutionnaire.* Éd. Pensée catholique, Liége, 1952; 212 pp.

Gardeil (H.-D., O. P.). : *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin :* I. Logique; IV. Métaphysique. Éd. du Cerf, Paris, 1952; 2 vol., 256 pp., 570 fr., et 240 pp., 555 fr.

Gillemain (Gérard, S.J.) : *Le primat de la charité en théologie morale.* Essai méthodologique. Nauwelaerts, Louvain; Éd. Universelles, Bruxelles; Desclée de Brouwer, Paris, 1952; 332 pp.

GOOSSENS (Dr Mathias, O.F.M.) : *De Meditatie in de Eerste Tijd van de moderne Devotie*. Gottmer, Haarlem, 1952; 1 vol. rel., 260 pp.

GOULVEN (Joseph) : *Rayonnement de sainte Colette*. Préface de DANIEL-ROPS. La Colombe, Paris, 1952; 300 pp.

GROSS (Mgr Joseph) : *Plus près de vous, Seigneur !* Salvator, Mulhouse; Casterman, Paris-Tournai, 1952; 272 pp.; 500 fr.

GUÉRARD DES LAURIERS (M.-L., O. P.) : *Dimensions de la foi*. Éd. du Cerf, 1952; 2 vol., 584 et 400 pp.; les deux : 2.500 fr.

HALNA (J.) : *La vie très simple de sainte Marie-Dominique Mazzarello*. Spes, Paris, 1952; 80 pp.; 170 fr.

JOURNET (Mgr Charles) : *Petit catéchisme de la Sainte Vierge*. Éd. de l'Œuvre de Saint-Augustin, Saint-Maurice, Suisse; 38 pp.

JOURNET (Mgr Charles) : *Petit catéchisme sur les origines du monde*. Éd. de l'Œuvre de Saint-Augustin, Saint-Maurice, Suisse; 50 pp.

JOURNET (Mgr Charles) : *Vérité de Pascal*. Essai sur la valeur apologétique des *Pensées*. Œuvre de Saint-Augustin, Saint-Maurice, Suisse, 1952; 324 pp.

JUNGMANN (Joseph-André) : *Missarum Sollemnia. II*. Aubier, Paris, 1952; 384 pp.

LACROIX (Jean) : *Les sentiments et la vie morale*. Presses Universitaires de France, Paris, 1952; 84 pp.; 240 fr.

LEBRET (L.-J., O. P.) et SUAVET (Th., O. P.) : *Rajeunir l'examen de conscience*. Coll. « Spiritualité », 6. Éd. Ouvrières et Économie et Humanisme, Paris, 1952; 190 pp.

Lectures bibliques. « L'histoire du salut », publiées sous la direction de A. ELCHINGER, avec la collaboration de H. DHEILLY. Coll. « Vérité et vie ». Alsatia, Colmar-Paris, 1951; 1 vol. rel., 366 pp.

La Messe. 39 héliogravures d'après le petit Missel des Frères de Jésus, présentées par Mgr LALLIER. Éd. de Fontenelle, 1952.

OLIVIER (Bernard, O. P.) : *Petit traité de l'espérance chrétienne*. Éd. Pensée catholique, Liége, 1952; 104 pp.

POINSENET (M.-D). : *France religieuse du XVII^e siècle*. Casterman, Paris, 1952; 404 pp.

Problèmes actuels de la phénoménologie. Coll. « Textes et études philosophiques ». Desclée de Brouwer, Paris, 1952; 166 pp.

La Sainte Bible. Texte français de l'édition PIROT et CLAMER. Letouzey et Ané, Paris, 1952; 354 pp.

SALES (P. Lorenzo) : *Un appel du Christ au monde*. Éd. Saint-Canisius, Fribourg (Suisse); Salvator, Mulhouse; Casterman, Paris-Tournai, 1952; 192 pp.; 495 fr.

SALES (P. Lorenzo) : *Appel du Cœur de Jésus au monde*. Éd. Saint-Canisius, Fribourg; Salvator, Mulhouse, 1952; 35 fr.

SIMON (J.). : *Le prêtre d'après le vénérable Libermann*. Salvator, Mulhouse; Casterman, Paris-Tournai, 1952; 184 pp.; 450 fr.

SUENENS (Mgr Léon-Joseph) : *Une héroïne de l'apostolat, Edel-Mary Quinn, déléguée de la Légion de Marie en Afrique*. Desclée de Brouwer, Paris, 1952; 360 pp.

WELSFORD (A. E.) : *Life in the early Church*. A. D. 33 to 313. National Society, London, 1951; 1 vol. cart., 340 pp.

WJNOWSKA (Maria) : *C'est l'heure des saints*. Bonne Presse, Paris, 1952; 240 pp.

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7^e.
Impr. AUBIN, Ligugé (Vienne). — D. L., 3^e trimestre 1952. — Impr., n° 774.